


THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

THÉORIE

DE LA RAISON IMPERSONNELLE.

Se trouve aussi à LYON, *chez :*

GIBERTON et BRUN, libraires, Petite rue Mercière, 7;

NIDAN et GOURDON, rue Lafont, 4;

SAVY JEUNE, quai des Célestins, 48.

PARIS. Imprimerie DONDEY-DUPRÉ, rue Saint-Louis, 46, au Marais.

THÉORIE

DE LA

RAISON IMPERSONNELLE

PAR M. FRANCISQUE BOUILLIER,

MEMBRE CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON.

Soutenir que les idées qui sont éternelles, immuables, communes à toutes les intelligences, ne sont que des perfections ou des modifications passagères et particulières de l'esprit, c'est établir le pyrrhonisme et donner lieu de croire que le juste et l'injuste ne sont point nécessairement tels.

MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, dixième éclaircissement.

PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES GRÈS, N° 14, PRÈS DE LA SORBONNE.

1844

PRÉFACE.

La philosophie éclectique ne renferme rien de plus considérable que la théorie de la raison impersonnelle. C'est par là qu'elle s'oppose à la philosophie du dix-huitième siècle et se rattache aux grands systèmes de métaphysique du dix-septième; c'est par là qu'elle a le plus vivement agi sur les esprits et qu'elle peut exercer encore l'influence la

plus salutaire et la plus féconde. Au commencement du dix-neuvième, M. Laromiguière et M. Maine de Biran, avec des degrés divers de force et de profondeur, s'étaient bornés à remettre en lumière le fait de l'activité essentielle de l'âme, méconnu par Condillac et ses disciples. M. Royer-Collard le premier, en suivant les traces de Reid et de Dugald-Stewart, reconnut dans l'âme humaine et analysa quelques-uns des faits qui doivent servir de base à une théorie de la raison impersonnelle; mais lui-même il n'éleva pas cette théorie et il ne chercha pas à remonter jusqu'au principe de ces faits. Cette gloire appartient tout entière à M. Cousin. Dépassant de beaucoup la philosophie écossaise et M. Royer-Collard, M. Cousin a constaté l'existence en notre âme d'un élément impersonnel qui est le principe et le fond de notre intelligence; il en a montré la nature divine. Par une analyse qui ne laisse rien à désirer, il a fortement marqué les caractères et l'origine de toutes les idées qui s'y rapportent et en découlent, et il

a victorieusement démontré contre Locke et toute son école qu'elle ne peuvent dériver de l'expérience. De leurs caractères, il a déduit leur origine. Elles sont universelles et absolues parce qu'elles dérivent d'une raison commune qui éclaire tous les hommes et qui est la raison même de Dieu. Cette raison est le fondement de toutes nos connaissances. Elle intervient nécessairement dans la plus humble comme dans plus élevée. C'est d'elle que découlent tous les principes absolus sans lesquels il n'y a pas de science ni de morale. Cette raison apparaît en nous, elle nous éclaire ; mais elle est supérieure à nous, elle ne vient pas de nous ; en un mot, elle est impersonnelle.

Ainsi, par cette théorie de la raison, M. Cousin a rétabli au sein de la philosophie française l'idée de l'infini et de l'absolu, que depuis longtemps la métaphysique superficielle du dix-huitième siècle en avait bannie. Ainsi, il a ressuscité parmi nous ce qu'il y a de plus vrai et de plus profond dans Des-

cartes et dans Malebranche, en lui donnant plus de précision et de rigueur, en le justifiant par une analyse à la fois plus exacte et plus approfondie de l'intelligence humaine. Ainsi, il nous a de nouveau initiés à la pensée de tous les grands systèmes de métaphysique qui toujours, sous une forme ou sous une autre, se sont accordés à reconnaître une relation du monde en général et de l'homme en particulier avec l'infini. Réintégrée dans la philosophie française par M. Cousin, la théorie de la raison impersonnelle y a fait promptement fortune. Elle a replacé la science, la morale et l'art sur leurs vrais principes; elle a opposé une digue invincible au scepticisme sorti de l'école de Kant. Elle est le lien qui unit toute l'école éclectique, elle est le centre auquel tout vient aboutir.

Persuadé de la vérité et de l'importance de cette théorie, depuis longtemps je m'y suis attaché. J'ai eu l'intention de l'examiner sous tous ses points de vue et d'en éclaircir

les parties encore obscures. Il m'a paru qu'en général, jusqu'à présent, on avait considéré la raison au point de vue psychologique, c'est-à-dire dans ses manifestations au sein de la conscience plutôt qu'au point de vue ontologique, c'est-à-dire dans son essence, dans sa nature même et dans ses rapports avec Dieu. C'est principalement sous ce dernier point de vue que je me suis proposé de la considérer dans cet ouvrage. J'y passe successivement en revue toutes les idées qui en dérivent, les idées d'infini, de cause, d'espace, de temps, d'ordre, de bien, et de beauté. Après avoir rapidement constaté l'existence de ces idées au sein de l'intelligence et décrit leurs caractères, je recherche quel est leur objet. J'arrive à ce résultat que toutes les idées de la raison se ramènent à une seule et même idée, à savoir l'idée de l'infini, et n'ont qu'un seul et même objet, à savoir l'être infini. Je m'appuie sur la démonstration préalable de l'unité de toutes ces idées pour déterminer la nature de la raison. Je montre que sans aucune

espèce de métaphores, la raison est divine, car elle est l'essence de Dieu même présent en nous en vertu de son infinité. Je définis la connaissance de l'infini, la conscience qu'a de sa nature infinie Dieu présent en nous, Dieu principe de notre être. Enfin, je tire les conséquences de cette théorie relativement à la question de la certitude et à la question des rapports de Dieu avec le monde. Tel est, en quelques mots, le sujet et le plan de cet ouvrage, qui par sa nature embrasse les plus hautes questions de la métaphysique.

Je donne par avance raison à quiconque me jugera téméraire d'avoir osé aborder un si grand sujet. Mais comment résister à cette activité inquiète de notre intelligence qui nous pousse vers les problèmes les plus élevés pour y chercher la lumière? D'ailleurs, en philosophie il n'y a pas de choix à faire entre les grands et les petits sujets, car les petits sujets n'existent pas. En de pareilles questions on marche, je le sais, à côté

d'abîmes; mais ne vaut-il pas mieux marcher que s'endormir à côté de ces abîmes? N'y eût-il que des erreurs dans ce livre, il pourrait encore être utile, en contribuant à attirer de plus en plus les esprits vers les hautes questions de la philosophie spéculative.

Mais trop de choses y sont dites d'après les leçons de mes maîtres et d'après l'autorité des grands métaphysiciens du dix-septième siècle, pour que je puisse croire qu'il ne contienne que des erreurs. C'est seulement dans le peu qui vient de moi que l'erreur se sera glissée. Je crois, il est vrai, avoir suivi fidèlement leurs traces et développé leurs principes, mais je puis m'être trompé. A eux donc l'honneur des vérités qui se trouvent dans ce livre, et à moi seul la responsabilité et le blâme des erreurs qui peuvent s'y rencontrer.

DE LA NATURE

DE LA

RAISON IMPERSONNELLE.

CHAPITRE PREMIER.

Division de toutes les connaissances humaines en deux grandes classes, selon qu'elles se rapportent au fini ou à l'infini. — De l'existence de l'idée d'infini au sein de l'intelligence humaine. — L'idée de l'infini est claire, elle est positive. — Différence de l'idée de l'infini et de l'idée de l'indéfini. — Dans l'ordre de la connaissance l'idée du fini précède l'idée de l'infini, et dans l'ordre de la réalité c'est l'infini qui précède le fini. — Corrélation nécessaire de l'idée du fini et de l'idée de l'infini. — Il n'y a pas de contradiction entre l'expérience qui nous atteste le fini et la raison qui nous atteste l'infini. — L'idée de l'infini se conçoit mieux que l'idée du fini.

Toutes les connaissances humaines sans exception peuvent se diviser en deux grandes classes séparées par des caractères profondément distincts. Les unes sont absolues parce qu'elles ont pour objet quelque chose qui existe sans condi-

tion, sans restriction, sans limite; les autres sont variables et contingentes parce qu'elles ont un objet qui n'existe que sous certaines conditions et dans certaines limites. Or, ce qui existe sans condition, sans restriction, sans limite, c'est l'infini; ce qui n'existe qu'avec des conditions, des restrictions et des limites, c'est le fini. Le fini et l'infini, telles sont les deux idées auxquelles se ramènent toutes les autres, tels sont les deux seuls objets de l'intelligence humaine placée entre les êtres finis et contingents dont elle fait partie et l'être absolu et infini avec qui elle participe nécessairement. Toutes nos idées se rapportent à l'une ou à l'autre de ces deux idées fondamentales, toutes ne sont et ne peuvent être que des modifications de l'une ou de l'autre, que l'expression des points de vue divers sous lesquels nous considérons l'infini et le fini. Par les diverses facultés personnelles dont nous sommes doués, par la perception, la mémoire, l'abstraction, la généralisation, l'induction, le raisonnement, par notre activité intellectuelle, nous atteignons en différentes manières ce qui est fini, particulier, contingent, tandis que par la raison nous atteignons et contemplons sous ses différentes faces l'absolu, le nécessaire, l'infini. De même que toutes les idées qui sont le produit de nos facultés personnelles et de notre activité intellectuelle se rédui-

sent toutes à l'idée diversement envisagée et modifiée du fini, de même toutes les idées qui dérivent de la raison se réduisent toutes à l'idée de l'infini, et se rapportent toutes à un même objet, à l'infini dont elles expriment les divers points de vue, les attributs essentiels. Je définis la raison : la faculté par laquelle nous entrons en rapport avec ce qui existe sans condition et sans limite, la faculté par laquelle nous apercevons l'infini. Toute connaissance dont l'objet porte le caractère de l'absolu vient de la raison, et toute connaissance qui n'a pas ces caractères vient des sens, de l'expérience, de la réflexion; voilà le criterium à l'aide duquel il est facile de distinguer ce qui appartient à la raison de ce qui ne lui appartient pas. Je me borne maintenant à cette définition de la raison, je ne dis rien encore de sa nature et de ses caractères. Je veux d'abord démontrer que toutes les idées de la raison se ramènent à une seule idée, l'idée de l'infini, et se rapportent à un seul objet, l'être infini; et je m'appuierai ensuite sur cette démonstration pour déterminer d'une manière plus précise la nature et l'essence même de la raison.

De ces deux idées fondamentales de l'intelligence humaine, j'en laisse une de côté, celle du fini, pour ne considérer que cette autre face de l'in-

telligence qui regarde l'infini. Mais la considération de la réalité de l'infini ne me fera pas méconnaître ce qu'il y a de réalité dans l'idée du fini. A nier la réalité de l'une ou de l'autre de ces deux idées, il y a pour la philosophie un égal danger. La philosophie qui méconnaît la réalité du fini va se perdre dans l'absolu, où elle précipite et anéantit toutes les existences individuelles comme dans un gouffre dévorant. La philosophie qui nie l'infini aboutit à des conséquences d'une autre nature, mais non moins redoutables. L'homme à son point de vue n'est plus qu'un être isolé dont il est impossible de saisir le lien soit avec Dieu, soit même avec la nature ; elle ne peut atteindre Dieu par aucun procédé légitime de l'esprit, puisque Dieu est l'être infini ; elle est réduite à le nier où à tomber en contradiction avec elle-même. Averti de ces deux écueils par l'expérience de l'histoire, je serai attentif à éviter l'un ou l'autre. D'un côté, je n'absorberai pas le fini au sein de l'infini, et de l'autre je ne perdrai pas de vue la relation qui nécessairement unit le fini à l'infini. J'ai trop le sentiment de la personnalité humaine pour consentir à l'absorber au sein de l'infini, j'ai trop le sentiment de l'infinité de Dieu pour le reléguer hors de la conscience de l'homme et du monde.

L'idée de l'infini étant, selon nous, l'idée fon-

damentale, l'idée unique de la raison, c'est elle qu'il faut considérer d'abord soit en elle-même, soit en son objet, pour montrer ensuite comment s'y ramènent toutes les autres idées marquées du caractère de l'absolu.

On ne saurait mettre en doute l'existence de l'idée d'infini, c'est-à-dire de quelque chose qui existe sans restriction, sans limite, au sein de notre intelligence. Quel homme n'a pas l'idée d'un temps, d'un espace sans bornes, d'un être qui existe nécessairement, qui se suffit à lui-même? Quel homme n'a pas l'idée de ce qui ne passe pas en opposition à ce qui passe, de ce qui est illimité en opposition à ce qui a des limites? Mais, selon certains philosophes, cette idée est tellement confuse qu'il est impossible d'en rien déduire, c'est une idée purement négative, elle n'a de réalité et de valeur qu'autant qu'on lui fait signifier l'indéfini, dont la notion nous est donnée par l'expérience et non par la raison. Il est facile de mettre en évidence la fausseté de ces diverses assertions.

L'idée de l'infini est-elle une idée tellement confuse qu'on ne puisse raisonner sur elle, qu'on ne puisse en tirer aucune déduction légitime? Il est vrai que notre intelligence ne saurait épuiser

l'idée de l'infini, c'est-à-dire comprendre l'infini, le connaître autant qu'il est intelligible. Mais si nous ne comprenons pas de l'infini tout ce qui peut en être compris, nous concevons parfaitement l'existence même de l'infini. La perception, la connaissance que nous avons de l'infini est bornée, sans doute; mais nous comprenons clairement que l'objet de cette connaissance n'a pas et ne peut avoir de bornes. C'est ainsi que nous concevons parfaitement que le temps et l'espace n'ont pas de bornes, que Dieu ne peut ni commencer ni finir, qu'il ne peut être limité dans ses perfections. En ce sens, l'idée de l'infini n'est point une idée obscure et confuse, mais au contraire une idée fort claire et fort nette. Nous raisonnons sur l'infini, sur son essence, sur ses attributs, nous en affirmons sans hésiter tout ce qui lui convient, et nous en nions tout ce qui ne lui convient pas, nous en excluons toutes les propriétés des figures, des nombres, des quantités finies. Comment pourrions-nous raisonner ainsi sur l'infini si notre intelligence n'en avait une conception nette et claire?

L'idée de l'infini est encore bien moins une idée purement négative. Qui dit borne, dit une négation pure et simple; l'idée du fini n'étant autre que l'idée de borne et de limite, l'idée du fini

contient toujours en conséquence une négation; mais l'idée de l'infini qui nie cette négation affirme donc quelque chose de très-positif; elle est la négation absolue de toute négation, et par conséquent l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, l'affirmation suprême, l'affirmation de la réalité par excellence. La composition qui donne au terme d'infini l'apparence d'un terme négatif prouve seulement que notre intelligence va du fini à l'infini. Le fini nous est donné d'abord, et c'est à propos du fini que nous concevons l'infini; voilà pourquoi, sans doute, le fini qui est le premier terme, le point de départ de la pensée, a un caractère positif dans la langue, tandis que le second est composé avec la négation du premier. Mais en réalité le terme de fini est essentiellement négatif, tandis que le terme d'infini est seul essentiellement positif.

Il existe donc une idée positive, une idée claire de l'infini dans notre intelligence; mais cette idée, comme les philosophes sensualistes l'ont soutenu, ne serait-elle autre chose que l'idée de l'indéfini et en conséquence un produit de l'expérience aidée de l'imagination? En niant toutes les bornes, ce que notre esprit conçoit est tellement précis, qu'il est impossible de lui donner le change. Présentez-lui une chose finie aussi re-

culée en ses limites, aussi prodigieuse en sa grandeur qu'il vous plaira; faites en sorte qu'à force de surpasser toute limite sensible, elle devienne comme infinie à notre imagination, elle demeurera toujours finie à notre raison. J'en conçois toujours la borne alors même que je ne puis me la représenter, que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où est cette borne, mais je sais clairement qu'elle existe; et loin que cette chose indéfinie se confonde à mes yeux avec l'infini, je conçois qu'entre elle et lui la distance est infinie. L'indéfini est ce dont l'imagination ne peut se représenter la borne, quoique la raison conçoive cette borne; l'infini, c'est ce que la raison conçoit nettement comme ce qui n'a pas, comme ce qui ne peut avoir de bornes d'une manière absolue. En vain essayerez-vous d'atteindre l'infini en poussant l'indéfini aussi loin qu'il sera possible à votre imagination, en vain pour arriver à l'être infini, au temps infini, à l'espace infini, additionnerez-vous indéfiniment les êtres finis, les durées, les étendues limitées; lorsque vous aurez poussé votre addition aussi loin qu'il vous sera possible, lorsqu'à ce travail votre imagination se sera épuisée, vous n'aurez encore rien fait, vous n'aurez, comme dit Pascal, enfanté que des atomes au prix de la réalité des choses, et le dernier terme auquel, après tant

d'efforts, vous serez arrivé, sera tout aussi éloigné du but que le point de départ; car, entre ce qui est infini et ce qui est fini, la distance demeure toujours la même, elle demeure toujours infinie.

Ce n'est pas par la négation successive de toutes les déterminations, de toutes les restrictions, de toutes les bornes, que nous arrivons à concevoir l'infini; ce n'est pas, par exemple, en reculant sans cesse les limites de l'espace, sans cependant pouvoir jamais en trouver le terme, que l'esprit découvre l'infinité de l'espace. Comment, en effet, de ce que notre esprit ne trouve pas ce terme, pourrait-il conclure avec certitude que ce terme n'existe pas? Nous voyons clairement que l'espace est infini; qu'y prendrait-on le lieu de cent mille mondes, et encore cent mille fois davantage, il serait toujours inépuisable; nous le voyons et nous ne pouvons en douter; mais ce n'est pas par là que nous découvrons qu'il est infini. C'est au contraire parce que nous le voyons infini que nous savons certainement que, malgré tous les efforts de notre imagination, nous ne pourrons jamais réussir à l'épuiser.

Donc, il est de toute impossibilité d'arriver à la notion de l'infini par voie d'addition successive,

ou de construction, ou de généralisation. La notion de l'infini ne se forme pas au sein de notre esprit de pièces et de morceaux ; mais elle nous est donnée tout d'abord et tout entière au sein d'une révélation immédiate, qui se fait à notre esprit au moment même où nous entrons en possession de la notion du fini. Entre les idées du fini et de l'infini, il y a une connexion nécessaire ; elles se suivent immédiatement en notre intelligence ; mais quelle que soit la rapidité avec laquelle la première évoque la seconde, il y a un ordre dans leur apparition en notre esprit, et c'est l'idée du fini qui précède. Avant de concevoir l'infini, il faut que nous soyons préalablement entrés en conscience de notre être fini. Avant de nous élever à la notion de ce qui n'est pas nous, il faut que d'abord nous ayons pris possession de nous-mêmes. La conscience de nous-même, de notre être limité et imparfait, tel est le point d'appui nécessaire duquel la pensée s'élance vers l'absolu, vers l'infini. Il n'en est pas seulement ainsi de l'idée même de l'infini, mais de toutes les idées absolues qui s'y ramènent. Toutes également ne s'élèvent en notre esprit qu'à la suite d'un fait particulier et contingent. Ainsi c'est la notion d'une étendue limitée d'un corps qui est l'antécédent nécessaire de la notion d'un espace infini ; ainsi c'est la notion d'une durée limitée qui est

l'antécédent de la notion du temps infini ; c'est la notion de la cause et de la substance finie que nous sommes, qui est l'antécédent de la notion de substance et de cause infinie ; mais la notion du fini étant une fois donnée sous une forme ou sous une autre, à l'instant même nous concevons l'infini. Dans l'ordre absolu, dans l'ordre de la réalité, il n'en est pas ainsi, l'infini précède le fini ; il en est le principe et le fondement ; c'est de lui que le fini tient ce qu'il possède de causalité et de substantialité ; mais l'ordre de la connaissance n'est pas le même que celui de la réalité, il est inverse, comme je viens de l'établir. Pour me servir d'une expression consacrée par M. Cousin, l'infini est l'antécédent logique du fini, c'est-à-dire que dans l'ordre absolu le fini suppose l'infini, et n'existe que par lui ; mais le fini, à son tour, est l'antécédent chronologique de l'infini, c'est-à-dire, dans l'ordre de la connaissance, la notion du fini précède la notion de l'infini. Dans chacune des notions de la raison nous verrons ainsi, sous une forme ou sous une autre, le fini, le contingent, être l'antécédent chronologique de l'infini, de l'absolu, tandis qu'à son tour l'infini et l'absolu est l'antécédent logique du fini et du contingent. De tout ceci résulte évidemment la corrélation nécessaire du fini et de l'infini dans le rapport du fini à l'infini. Fénélon, dans le pas-

sage suivant, fait parfaitement comprendre la nécessité de cette corrélation.

« Qui dit un homme malade, dit un homme qui n'a pas la santé; qui dit un homme faible, dit un homme qui n'a pas de force. On ne conçoit la maladie qui est la privation de la santé qu'en se représentant la santé même comme un bien réel dont cet homme est privé; on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas. On ne conçoit les ténèbres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant et par conséquent en concevant la lumière du jour, qui est très-réelle et très-positive. Tout de même on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne, qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Le fini n'est donc que la privation de l'infini. Or, on ne pourrait jamais se représenter la privation de l'infini si on ne concevait l'infini même; comme on ne pourrait concevoir la maladie si l'on ne concevait la santé, dont elle n'est que la privation. » (*Traité de l'existence de Dieu*, chap. 51.)

Le fini est une privation, une restriction de l'infini; comment donc serait-il possible de l'apercevoir sans concevoir au même temps l'infini lui-même? Prenons-y garde; rentrons au fond de

notre pensée, et nous reconnaîtrons qu'en effet l'idée de l'absolu, de l'infini, est constamment présente à notre esprit, en opposition avec l'idée du fini et du contingent ; nous reconnaîtrons qu'elle est, pour ainsi dire, le fond même de notre intelligence, et que sur ce fond invariable et immobile se passent et se dessinent toutes les scènes mobiles et changeantes de la vie intellectuelle et morale. Aussi M. Cousin a-t-il dit avec une vérité profonde, dans la première préface de ses Fragments philosophiques :

« Toute proposition humaine renferme Dieu ; tout homme qui parle parle de Dieu, et toute parole est un acte de foi et un hymne. L'athéisme est une formule vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'esprit, qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute affirmation, même négative, est un jugement qui renferme l'idée de l'être, et par conséquent Dieu tout entier. Ceci n'est point un vaine poésie, mais la rigoureuse expression d'une incontestable vérité. L'idée de l'infini étant au fond de toutes nos pensées, l'idée de Dieu s'y trouve ; car, comme il sera clairement établi dans le chapitre suivant, qu'est-ce que l'idée de l'infini, sinon la vue de Dieu même ? Donc, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, quiconque pense, pense Dieu, et chaque pensée, et chaque parole

est en effet un acte de foi, un hymne à ce qui ne passe pas, à ce qui est sans bornes et sans conditions, c'est-à-dire à l'infini, c'est-à-dire à Dieu lui-même. »

Il est des esprits qui ne peuvent se faire à un pareil langage, qui s'obstinent à y voir les symptômes d'une métaphysique creuse et mystique. Ne prêtant aucune attention aux notions de la raison, et absorbés tout entiers par le spectacle de cette multiplicité, de cette variété que les sens et l'expérience nous montrent, jamais ils n'ont su pénétrer par la pensée jusqu'à la réalité absolue; sans cesse, et sur mille tons divers, ils invoquent contre le témoignage de la raison le témoignage de l'expérience. A ceux qui leur parlent d'unité, d'absolu, d'infini, sans cesse ils opposent la multiplicité, la variété, la contingence, que l'observation nous découvre en nous-mêmes et hors de nous.

Cependant cette prétendue contradiction dont ils font tant de bruit n'a au fond rien de réel; il n'y a pas contradiction entre cette diversité que nous atteste l'expérience et cette unité que nous atteste la raison. Sans doute les sens et l'expérience ne nous montrent que des choses finies, variées, contingentes; mais dans cette variété qu'ils nous montrent, rien n'est contradictoire

avec l'idée de l'unité et de l'infini. Car si l'expérience nous montre ces choses distinctes les unes des autres, elle ne nous les montre pas séparées de l'ensemble des êtres. Cherchez s'il est un seul objet que l'expérience nous montre absolument séparé et isolé des autres, s'il est un seul phénomène qui n'ait des relations avec d'autres phénomènes, avec d'autres êtres, et même directement ou indirectement avec tous les phénomènes et tous les êtres de l'univers. La plante n'est-elle pas dans une connexion nécessaire avec le sol où elle pousse et avec l'air dont elle s'assimile et décompose les éléments? L'animal n'a-t-il pas des relations encore plus multipliées et plus étendues avec les divers ordres d'existence dont le monde se compose? Enfin le minéral lui-même, l'être inanimé, celui qui de tous semble le plus isolé, le plus séparé, ne subsiste-t-il pas uniquement par l'action des lois générales d'attraction, de pesanteur, de mouvement, qui le relient à l'univers physique tout entier? On peut, sans courir aucun risque, porter à l'expérience le défi de trouver un seul être qui ne soutienne des relations nécessaires avec l'ensemble des êtres, un être qui constitue une diversité essentielle, une unité absolument séparée de toutes les autres existences. Si l'expérience ne peut nous montrer des êtres complétement isolés, des êtres com-

plétement placés en dehors les uns des autres, n'en résulte-t-il pas qu'entre cette diversité qu'elle nous montre et l'être infini, l'unité absolue que la raison conçoit, il n'y a pas contradiction? Sans doute l'expérience ne nous donne pas ce que nous donne la raison; mais elle ne nous donne rien qui aille contre la raison, et c'est là ce qui nous importe. C'est donc à tort qu'on prétend opposer le témoignage de l'expérience à celui de la raison. Toutes choses se tiennent, toutes les existences sont enchaînées les unes aux autres ; voilà ce que l'expérience nous enseigne. Il y a une unité absolue, il y a un être infini ; voilà ce que la raison nous force impérieusement de croire. Non-seulement ces deux témoignages ne se contredisent pas, mais ils s'accordent parfaitement l'un avec l'autre.

S'il est certains esprits qui répugnent à toutes les considérations dont l'infini est l'objet, il en est d'autres moins superficiels, plus disposés aux spéculations métaphysiques, qui y entrent avec facilité. Non-seulement ces esprits n'ont pas de répugnance à accepter ou plutôt à reconnaître en eux l'idée de l'infini, à la suivre dans sa portée et dans ses conséquences, mais encore ils ont bien moins de peine à la concevoir qu'à concevoir l'idée du fini. Quiconque y pense sérieusement se

rend mieux compte de l'existence de l'infini que de l'existence du fini. A concevoir l'infini, il n'y a pour la raison aucune difficulté. Il n'en est pas de même de l'idée du fini : pour celui qui veut l'approfondir elle soulève de graves et difficiles problèmes, elle tourmente incessamment la raison, qui ne l'accepte qu'avec une sorte d'hésitation et d'embarras, parce qu'elle aperçoit en elle le principe de contradictions dont au premier abord la conciliation lui échappe, tandis qu'au contraire elle se repose paisiblement au sein de l'idée de ce qui existe par soi-même, de ce qui ne passe pas, de ce qui n'a pas de bornes, de ce qui n'est pas soumis à des conditions, de ce qui ne souffre aucune espèce de restriction, en un mot de l'idée de l'infini. Aussi le grand problème de toute métaphysique un peu profonde a-t-il toujours porté sur l'existence du fini et non sur l'existence de l'infini. La métaphysique démontre sans effort l'existence d'un premier être existant par lui-même, d'un être infini; mais l'existence de cet être infini étant posée, elle a de la peine à concevoir et déterminer l'existence des êtres finis dans leur rapport avec l'être infini. Comment, en dehors de l'être infini, quelque chose peut-il exister qui ne soit pas lui? comment l'homme en particulier pourra-t-il être conçu en tant qu'être indépendant et libre, en tant que doué

d'une certaine substantialité et d'une certaine causalité propre? Quel peut être le rapport des êtres finis en général et de l'homme en particulier avec cet être infini? Sera-t-il en rapport d'émanation, ou de participation substantielle, ou de création continue? De quelle manière le concevoir pour ne pas compromettre l'existence des êtres finis, pour ne pas rendre incompréhensible et contradictoire le fait de notre causalité et de notre substantialité? Comment l'être infini a-t-il pu conférer ou déléguer une partie de son essence à des êtres séparés ou même distincts de lui? Comment, si tout dérive de son essence et de sa causalité, pourra-t-il exister quelque chose qui n'en soit pas une simple manifestation, quelque chose qui possède réellement de la personnalité et de la liberté? Voilà, je le répète, le difficile problème qui, en tout temps, a attiré vers lui les méditations et tourmenté le génie de tous les grands métaphysiciens.

Si je parle ainsi, ce n'est pas assurément que je veuille faire le sacrifice métaphysique du fini à l'infini; j'ai voulu seulement montrer combien il serait facile de récriminer contre ceux qui nient systématiquement l'infini, sous le prétexte qu'il est incompréhensible. Non-seulement l'idée de

l'infini n'est pas de sa nature une idée incompréhensible et négative, mais elle est beaucoup plus claire que l'idée du fini, mais elle est la seule idée positive, parce que, seule entre toutes les idées, elle n'admet en elle aucune restriction, aucune condition, aucune négation. Ainsi, en dépit de tous les arguments des sensualistes et des sceptiques pour la mettre en doute, la réalité de l'existence de l'idée de l'infini dans notre intelligence est incontestable. Cette réalité deviendra plus évidente encore à mesure que j'avancerai dans la discussion successive des questions psychologiques et ontologiques relatives aux diverses idées de la raison, qui toutes ne sont que des points de vue différents de l'idée d'infini. Mais il ne suffit pas d'avoir établi la réalité de cette idée au sein de l'intelligence, il faut la suivre dans toute sa portée ontologique, il faut nous élever jusqu'à la contemplation de son objet et en déterminer la nature.

CHAPITRE II.

L'idée de l'infini a pour objet l'être infini. — La vérité de l'existence de l'être infini est enfermée dans l'idée que nous en avons. — L'esprit l'aperçoit immédiatement et ne la conclut pas par voie de syllogisme. — L'idée de l'infini est le fondement de la seule vraie preuve de l'existence de Dieu. — Par l'idée de l'infini notre intelligence est en rapport continuel avec Dieu. — Universalité de la croyance en un Dieu infini et souverainement parfait. — Elle a existé plus ou moins claire dans toutes les religions. — Religion de l'Inde. — Religion de la Perse. — Religion de l'Égypte. — Religion de la Grèce et de Rome. — Toutes les différences religieuses consistent dans le plus ou le moins de clarté de cette notion universelle du Dieu un et infini. — Définition de l'essence de l'être infini. — Il contient en lui tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les créatures, soit dans les esprits, soit dans les corps. — L'être infini ne peut pas plus être conçu comme esprit que comme corps. — Il n'en contient pas moins en lui tout ce qu'il y a de réel dans notre intelligence sous la raison de l'infinité.

Nous sortons de la psychologie pour entrer dans l'ontologie. De l'idée de l'infini nous allons nous élever à son objet, c'est-à-dire à l'être infini lui-même. Mais comment et par quelle voie? Par la voie que Descartes et Malebranche nous ont tracée. Êtres finis et bornés, nous avons en nous, par le plus merveilleux des prodiges, l'idée de l'infini. Nous avons cette idée en nous, mais d'où nous vient-elle? Où avons-nous pu puiser cette idée qui est tellement au-dessus de nous, qui par sa grandeur confond à un tel point la petitesse de

notre nature? Quelle en est la cause? quel en est l'original ou l'exemplaire? Cherchons d'abord si cette cause ne serait pas nous-mêmes, et si cet exemplaire ne se trouverait pas dans notre propre nature. Mais comment, êtres finis que nous sommes, pourrions-nous produire une idée qui représente l'infini? Comment l'idée de l'infini pourrait-elle trouver son type, son exemplaire dans notre nature bornée et imparfaite? N'est-il pas évident qu'il doit y avoir au moins autant de réalité efficiente dans la cause que dans l'effet, et que tout ce qui est dans l'image, dans la représentation, doit se retrouver dans l'original? Donc, en vertu de ce principe d'une évidence incontestable et d'une vérité absolue, il faut renoncer à chercher en nous et dans notre nature la cause et l'original de l'idée de l'infini. D'après ce même principe, non-seulement cette idée ne peut venir de nous-mêmes, mais elle ne peut venir de rien qui soit fini. Quelque grand qu'on le suppose, quelque loin que l'imagination recule ses bornes, c'est donc hors de notre nature, hors de tout ce qui est fini, qu'il faut chercher l'exemplaire de l'idée d'infini. Or, de quelle nature autre que la nature de l'être infini lui-même pourra-t-elle être le reflet et l'image? Dira-t-on que, pour expliquer l'existence de cette idée, il n'est pas besoin de lui donner l'être infini lui-même comme objet immédiat,

mais seulement une simple représentation de l'infini? Non-seulement une pareille hypothèse ne ferait que reculer la difficulté, mais encore elle en engendrerait de nouvelles tout à fait contradictoires, tout à fait insolubles. En effet, si l'objet de l'idée de l'infini n'est qu'une représentation de l'infini et non l'infini lui-même, que sera cette représentation? quelle sera sa nature? Elle devra être elle-même infinie, car le fini ne ressemble en rien à l'infini, et par conséquent ne peut le représenter. Il faut que ce qui représente l'infini soit lui-même quelque chose d'infini; donc cette représentation, cette image de l'infini nécessairement devrait être conçue comme infinie, comme étant un autre être infini; et dans cette hypothèse il y aurait plusieurs infinis, supposition absurde et contradictoire. Si rien de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter l'infini, c'est une nécessité que nous voyions la substance de Dieu en elle-même. Donc, c'est l'être infini lui-même, et non une image, une représentation quelconque de l'infini, qui est l'objet, l'idée de l'infini; et c'est l'être infini lui-même que nous apercevons directement présent à notre esprit dans la pensée que nous en avons. L'idée de l'infini n'est autre chose que l'aperception de l'être infini, lui-même objet immédiat de notre raison. L'existence de l'être infini est renfermée dans l'idée même que

nous en avons. En résumé, nous avons en nous l'idée de l'infini; cette idée ne peut être l'image ou le produit de notre nature imparfaite et bornée; donc elle ne peut venir que de l'être infini lui-même; donc l'être infini, Dieu existe.

Toutefois il ne faut pas se laisser tromper par la forme de cette conclusion, sur sa véritable nature; il ne faut pas croire que nous allions de l'idée de l'infini à son objet par un raisonnement quelconque. Quelle est la règle suprême à laquelle est soumise la valeur de tout raisonnement? Cette règle est celle-ci : il ne doit rien y avoir de plus dans la conclusion que dans les prémisses. Or, si dans la conclusion il ne doit se trouver rien de plus que dans les prémisses, qu'y aurait-il dans les prémisses d'une conclusion qui contiendrait l'infini? Il y aurait nécessairement l'infini lui-même, sinon la conclusion contiendrait plus que les prémisses. Mais si déjà les prémisses doivent renfermer l'infini lui-même, il est bien évident que ce n'est pas par voie de raisonnement et de conclusion que nous obtenons l'infini, mais par une aperception immédiate antérieure à toute espèce de raisonnement et de conclusion. Il faut appliquer à cette proposition : j'ai en moi l'idée de l'infini, donc l'être infini existe, ce que dit Descartes du : je pense, donc je suis; ce n'est pas un

syllogisme, mais une chose connue de soi, une simple inspection de l'esprit. Nous allons donc immédiatement, et non par voie de syllogisme, de l'idée de l'infini à son objet, et la preuve que je viens de développer, d'après Descartes, n'est autre chose que la constatation même de l'aperception directe et immédiate de l'être infini par notre raison.

Cette preuve, ainsi comprise dans sa portée légitime et dans sa véritable nature, non-seulement est vraie, mais est la seule vraie preuve de l'existence de Dieu, le fondement unique de toute la théodicée. C'est elle que dans l'histoire de la philosophie on a désignée sous les noms divers de preuve par l'infini, de preuve *à priori*, de preuve métaphysique ou ontologique. Dans un des chapitres les plus remarquables de la critique de la raison pure, Kant examine toutes les preuves de l'existence de Dieu ; il les divise en trois classes : preuve ontologique, preuve cosmologique et preuve physicothéologique, et il démontre que la preuve ontologique se trouve toujours, plus ou moins bien dissimulée, au fond de la preuve cosmologique et de la preuve physicothéologique, de telle sorte qu'en dernière analyse il n'y a qu'une preuve de l'existence de Dieu, à savoir, la preuve ontologique. Cette démonstration de Kant, qui,

en elle-même, est entièrement indépendante de la conclusion sceptique à laquelle il veut arriver, nous semble tout à fait concluante, et nous n'hésitons pas à l'accepter.

On parle beaucoup de preuves cosmologiques et physicothéologiques, comme dit Kant, ou, comme nous disons, de preuves expérimentales et *à posteriori* de l'existence de Dieu ; cependant, par une considération bien simple, il est facile de démontrer qu'abandonnées à elles-mêmes, elles sont nécessairement dépourvues de toute espèce de valeur. En effet, qu'est-ce que Dieu? c'est l'être infini; infini en son essence, infini en ses attributs; il nous est impossible de le concevoir d'une autre manière. Mais l'expérience ne nous donne rien qui ne soit fini, relatif, contingent; comment donc, par l'expérience, pourrions-nous arriver à l'être absolu, à l'être infini? Par la contemplation du monde et de sa grandeur, par la considération de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans toutes ses parties, nous pouvons bien arriver à nous faire l'idée d'un auteur, d'un architecte du monde, très-grand, très-puissant, très-intelligent, très-sage; mais l'expérience ne peut nous conduire au delà, et nous élever jusqu'à l'idée de l'être infiniment grand, infiniment puissant, infiniment intelligent, infiniment sage, infiniment

bon; en un mot, à l'idée d'un être infini en son essence, infini en ses attributs. Si telle est l'impuissance manifeste et radicale de toute preuve *à posteriori,* d'où vient le crédit dont a joui depuis si longtemps, et dont continue de jouir encore cette espèce de preuve? D'où vient qu'il est encore tant d'esprits qui, par elle, s'imaginent arriver jusqu'à Dieu et à ses attributs, et les tiennent pour bonnes et concluantes? Cela vient de ce que ces prétendues preuves expérimentales enveloppent toujours, en la dissimulant plus ou moins bien, la preuve métaphysique. Les partisans des preuves expérimentales annoncent, il est vrai, la prétention d'arriver à Dieu par l'expérience, mais après avoir plus ou moins longtemps marché dans cette voie; après un détour plus ou moins long, ils reconnaissent que jamais, en la suivant, ils n'arriveront au but, et reviennent, sans l'avouer, à la preuve métaphysique qu'ils avaient d'abord dédaignée. Tel est le secret du prestige et du crédit des preuves expérimentales; elles doivent l'un et l'autre à cet artifice, par lequel elles s'appuient sur la seule vraie preuve de l'existence de Dieu, tout en affectant de la rejeter bien loin comme creuse et chimérique. Nulle expérience possible ne peut franchir la distance qui sépare le fini de l'infini; la raison seule nous transporte du fini dans l'infini; la raison est donc

le principe nécessaire de toute vraie preuve de l'existence de Dieu, et la preuve par l'infini est donc bien l'unique fondement de toute la théodicée.

Cette preuve est dans la conscience de tous, puisque dans la conscience de tous est l'idée de l'infini. Chaque homme voit Dieu, chaque homme pense Dieu, alors même que des lèvres il le nie, puisque l'idée de l'infini entre dans toutes les formes, dans tous les moments de la pensée. L'idée de l'infini nous fait sortir de nous-mêmes et nous transporte au sein de l'être infini, en même temps qu'elle est l'expression du rapport permanent qui nous unit avec lui. Elle nous donne immédiatement l'objet de toute vraie métaphysique, l'objet auquel tout se rapporte, l'objet duquel tout dérive. Mais s'il est vrai que tout homme ait en lui l'idée de l'infini, s'il est vrai que cette idée ne soit autre chose que la vue même, l'intuition immédiate de l'être infini, comment expliquer qu'en tous les temps et en tous les lieux les hommes n'aient pas manifesté la croyance à l'unité et à l'infinité de Dieu? Comment expliquer que cette idée de l'unité et de l'infinité de Dieu, loin d'être une idée de tous les temps, de tous les lieux, de tous les peuples, apparaisse comme une idée ultérieure, comme une idée qui a été, qui est encore ignorée d'une foule de peuples, et qui ne

2n. ×

× I would deduce it from the principle of cause & effect. Our capacity for infinite ideas must have been given by an infinite cause.

s'est développée que lentement dans le monde, à la suite des progrès de la réflexion et de la science? Comment se fait-il que même aujourd'hui cette idée n'existe encore dans toute sa pureté qu'en un petit nombre d'intelligences?

Pour répondre à cette objection, il suffit de remarquer la différence entre une notion vague et confuse et cette même notion éclairée par l'analyse et par la réflexion. L'idée de l'infini est sans nul doute dans toutes les intelligences sans exception. Toutes, à l'occasion du fini, conçoivent l'infini. Considérez toutes les intelligences humaines, tous les peuples dans leurs aspirations, dans leurs vagues espérances, dans leurs mystérieuses appréhensions, et vous reconnaîtrez qu'en effet tous ont eu foi à l'infini, et que tous, d'une manière plus ou moins pure, ont manifesté cette foi. Mais si tous les hommes ont conscience de l'infini, tous ne sont pas capables de se rendre compte de cette notion de l'infini, de la suivre dans toute sa portée et dans toutes ses conséquences; de la rapporter à son objet, et de définir rigoureusement cet objet, parce que tous ne sont pas des métaphysiciens. Telle est la cause pour laquelle les intelligences, quoique toutes naturellement en possession de l'idée de l'infini, ont cependant tant de peine à en faire sortir l'idée claire et nette

d'un Dieu unique et infini; telle est la cause pour laquelle elles défigurent cette idée par les plus misérables et les plus tristes superstitions. Cependant, même alors qu'elle est le plus défigurée, et au sein des plus grossières superstitions, on peut encore la reconnaître. Regardez au fond de toutes les mythologies, même les plus grossières, et toujours par derrière et au-dessus de toutes ces divinités de différents ordres, de différentes fonctions dont elles peuplent la nature, vous voyez planer l'idée d'une puissance supérieure, qui à elle seule l'emporte sur toutes les autres divinités, sur toutes les autres puissances. Tous ces dieux forment entre eux une sorte de hiérarchie, au sommet de laquelle apparaît, dans une obscurité mystérieuse, un être unique plus puissant qu'eux tous, et qui, plus ou moins vaguement, correspond à cette idée de l'infini, qui est au fond de toutes les consciences.

Je crois que, à proprement parler, jamais le polythéisme n'a régné dans le monde, parce que jamais aucune religion n'a admis et adoré plusieurs dieux indépendants les uns des autres, égaux les uns aux autres. Tous ces dieux multiples, divers, opposés, qui abondent dans les religions de l'antiquité, ont leur principe dans un Dieu unique, être suprême duquel tout sort, au-

quel tout retourne. Que l'idée du Dieu suprême y soit plus ou moins voilée par la multiplicité des dieux sortis de son sein, et présidant à toutes les opérations, à tous les phénomènes de la nature morale et physique, qu'elle ait pu même parfois disparaître aux yeux du vulgaire absorbé par cette apparente multiplicité, je ne le nie pas, et il suffit à mon dessein d'établir que l'idée de l'unité et de l'infinité de Dieu est réellement déposée au fond de toutes les religions. Il est facile d'en donner la preuve par une revue rapide des principales théogonies de l'antiquité.

Commençons par la religion de l'Inde [1]. Nulle au premier abord ne présente une pareille multiplicité de dieux. Les dieux indiens remplissent le monde, ils animent toutes les parties de la nature, ils habitent en foule sur les montagnes et dans les vallées, dans le calice des fleurs, au fond des fleuves, dans les abîmes de la mer. Mais tous ces dieux, mais les trois grandes divinités elles-mêmes qui constituent la Trinité indienne, Brahma, créateur; Vichnou, conservateur et sauveur; Siva, destructeur et rénovateur, ne sont que des révélations, des manifestations de l'être éternel, incorporel, invisible, présent partout, substance

[1] Consulter l'*Histoire des Religions de l'antiquité de Creuzer*, traduite par M. Guignault.

universelle sortant des profondeurs de son essence pour créer le monde. Cet être unique et éternel se nomme Brahm, nom qui signifie l'être subsistant par lui-même. Brahm, disent les livres sacrés des Indiens, est l'être éternel, l'être par excellence, se révélant dans la félicité et dans la joie. Le monde est son nom, son image. Cette existence première, qui contient tout en soi, est seule réellement subsistante. Tous les phénomènes ont leur cause dans Brahm; il n'est limité ni par le temps ni pas l'espace; il est impérissable, il est l'âme du monde, l'âme de chaque être en particulier. Il est l'unité suprême qui précède, qui embrasse tout, et dans laquelle tout vient se résoudre. Cette idée de Brahm, placée ainsi au sommet de la théogonie indienne, n'est-elle pas l'idée de l'être infini, et tout ce polythéisme apparent ne recouvre-t-il pas la foi à l'unité et l'infinité de Dieu?

Au premier aspect, la religion des Perses présente un dualisme qui paraît plus incompatible peut-être que la multiplicité des dieux indiens avec l'idée de l'unité et de l'infinité de Dieu. D'une part, c'est Ormuzd, principe de la lumière, principe de toute pureté et de tout bien; de l'autre, c'est Ahriman, principe des ténèbres, principe de toute impureté, de tout vice et de

tout mal. Entre ces deux principes il y a une guerre continuelle. Toutefois cette guerre ne sera pas éternelle ; car la religion des Perses ne s'est pas arrêtée à ce dualisme, elle s'est élevée jusqu'à un principe unique et suprême du sein duquel ce dualisme est sorti, et dans le sein duquel il doit retourner et s'absorber un jour pour revenir à l'unité. Qu'ont pensé les mages de la Perse de la nature de ce principe suprême? Ce qu'en avaient pensé les prêtres de l'Inde; le fond est le même, la forme seule varie. L'être suprême, en qui doit se concilier un jour la dualité d'Ormuzd et d'Ahriman porte le nom d'Akéréné. C'est lui qui a donné naissance à tous les êtres, en lui repose l'univers; il est la durée increéée qui n'a point eu de commencement et n'aura point de fin. Ahriman et Ormuzd sont ses premiers nés. Ahriman, qui était bon comme Ormuzd dans l'origine, est devenu mauvais par envie ; mais il doit se purifier un jour, et le monde tout entier purifié, transfiguré, doit s'absorber au sein de l'éternel. Cette conciliation au sein de l'éternel de toute opposition, de toute division née dans le temps, doit avoir lieu par l'intermédiaire de Mithra, qui n'est pas un dieu nouveau distinct d'Akéréné, mais sa lumière intelligible et son verbe. Ainsi l'Akéréné des Perses représente la même idée que le Brahm des Indiens.

Soumettons à la même épreuve la religion égyptienne. Au-dessus de tous ses animaux sacrés, de tous ses dieux bizarres et informes, l'Égypte a aussi placé et adoré un Dieu suprême. Elle avait des temples sur lesquels étaient gravées ces paroles rapportées par Plutarque et par Proclus : « Je suis tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera. Aucun mortel n'a soulevé mon voile; le fruit que je porte est le soleil. » Quel est l'être qui se définit ainsi sur le frontispice des temples de l'Égypte ? Il est inaccessible dans son essence; mais il se révèle par trois grandes manifestations. D'abord il se révèle comme Amoun, qui enfante les types et les idées des choses; ensuite comme Phthas, c'est-à-dire comme Démiurge, comme l'éternel ouvrier qui réalise ces idées primitives, qui exécute ces modèles dans la perfection de son art divin. Enfin il se manifeste comme auteur du bien, comme source de toute vie et de tout bien. Amoun est sa puissance, Phthas sa sagesse, Osiris sa bonté. Cet être suprême dans la langue du peuple prenait d'ordinaire le nom d'Osiris, et dans la langue des prêtres le nom d'Amoun ou de Kneph. Ainsi l'Osiris ou l'Amoun ou le Kneph des Égyptiens correspond exactement au Brahm des Indiens et à l'Akéréné des Persans.

La même idée est manifeste dans les croyances religieuses des Grecs ; elle apparaît dès l'origine dans les sanctuaires obscurs de Dodone et de Samothrace. On adorait en Samothrace Axiéros comme l'unité suprême, comme la force primitive, et la source féconde de l'univers et des dieux qui dérivent de lui par voie d'émanation. Lorsque les dieux de la Grèce, chantés par les poëtes, eurent pris des attributs et des contours plus déterminés, lorsque la poésie d'Homère en eut fait des hommes idéalisés, l'idée représentée par Axiéros ne se perdit pas cependant au milieu des progrès de l'anthropomorphisme. Tous les trônes ne sont pas égaux dans l'Olympe grec ; il en est un plus élevé que tous les autres sur lequel est assis Jupiter. Jupiter, voilà le grand dieu, le dieu suprême des Grecs et des Romains. Il est l'unité suprême, il est la vie universelle, le père des dieux et des hommes, le maître du ciel et de la terre, le roi et le souverain de la nature, le principe de tout ordre et de toute justice. Tous les autres dieux ne sont que des personnifications de ses attributs, des manifestations de sa substance.

Dans les idées religieuses des Romains Jupiter joue le même rôle que dans les idées religieuses des Grecs. Il est le dieu suprême, le dieu très-

grand et très-bon, en lui réside la majesté suprême, et pour temple il a le Capitole. L'idée de l'unité et de l'infinité de Dieu n'a donc pas plus manqué à la Grèce et à Rome qu'à l'Inde, à la Perse et à l'Égypte. En étendant, en approfondissant cette recherche, on arriverait toujours au même résultat, et partout on retrouverait cette même idée. Il n'est pas de peuple qui, dans ses croyances, dans ses symboles, n'ait manifesté d'une manière plus ou moins obscure, plus ou moins confuse, sa foi en l'être infini. On peut reprocher aux religions de l'antiquité d'avoir confondu Dieu avec le monde, d'avoir fait des dieux avec les attributs détachés de l'Être suprême; mais on ne peut les accuser d'avoir entièrement méconnu l'idée de l'unité et de l'infinité de Dieu.

Ainsi, de l'obscurité qui environne cette idée dans la plupart des intelligences, on ne peut rien conclure contre la réalité de son existence; ainsi l'histoire des religions vient confirmer ce que la psychologie nous apprend de l'inhérence de l'idée de l'infini à l'intelligence humaine, en vertu d'une révélation immédiate de la raison qui éclaire tous les hommes en tous les temps et en tous les lieux. Le progrès religieux ne consiste pas à s'élever par degré à l'idée de l'infinité de Dieu; car il n'y a pas de degré par lequel on puisse s'élever du fini à l'in-

fini. Après avoir d'abord pendant plus ou moins longtemps conçu Dieu comme fini, l'humanité n'a pas commencé un beau jour à le concevoir comme infini. Éclaircir successivement l'idée de l'infini, la purifier de tout ce qu'elle exclut, en déduire tout ce qu'elle renferme, voilà seulement en quoi consiste le progrès religieux. Cette pensée est fortement exprimée dans le passage suivant de M. Cousin : « Dieu est connu par tous les hommes en tant qu'hommes, depuis l'instant de leur naissance jusqu'à celui de leur mort : connu de tous également, mais avec plus ou moins de clarté; le plus ou moins de clarté est la différence unique qui puisse être entre les conceptions des hommes[1]. »

Attachons-nous à cette idée de l'être infini qui nous est révélée par la raison. Bien comprendre l'être est le premier problème de la pensée philosophique. Comment l'essence de l'être infini doit-elle donc être conçue? quels sont ses attributs? quels caractères le distinguent des êtres particuliers et finis ? La réponse à toutes ces questions constituerait la théodicée et la métaphysique tout entière ; aussi je ne prétends nullement traiter de tous les divers attributs de Dieu. Je ne prétends

[1] *Fragments philosophiques, des vérités absolues.*

pas déterminer en quoi consiste sa providence, sa prescience, son intelligence, sa liberté, sa bonté, sa sagesse, ni résoudre tous les problèmes qui s'élèvent à propos de chacune de ses perfections. Je veux seulement considérer son essence en opposition avec les êtres finis, je veux seulement le considérer comme objet immédiat et unique de toutes les idées de la raison.

Il n'existe rien au delà de l'être infini : l'être infini existe seul nécessairement, il est le principe de toutes les choses qui existent, de tous les êtres finis et contingents. Il n'est pas seulement la cause des choses qui existent, il en est la raison et le fondement. Il renferme éminemment dans son essence tout ce qu'il y a de réel et de positif dans toutes les créatures existantes et dans toutes les créatures possibles. Si dans une seule créature il existait une seule qualité réelle que Dieu ne contînt pas éminemment dans son essence, où trouver la raison d'exister de cette qualité, où serait son principe et son fondement? Elle existerait sans raison d'exister, elle serait comme un effet sans cause. Si l'être infini renferme nécessairement en lui tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les créatures, il ne renferme rien de ce qui les constitue à l'état de créature; il contient tout ce qu'il y a en elles, sauf les imperfections et les

bornes qui les restreignent, les limitent, les distinguent en des classes, des genres et des espèces. « Dieu, dit Fénelon dans le paragraphe du *Traité de l'existence de Dieu* intitulé : *Ce que c'est que Dieu*, est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne et les imperfections qui la restreignent. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces, vous demeurez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même. »

Mais si l'être infini enferme en lui tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les choses, ne devra-t-il pas contenir en lui tout ce qu'il y a de réel dans les choses matérielles tout aussi bien que ce qu'il y a de réel dans les choses spirituelles? ne devra-t-il pas être conçu lui-même comme étendu et matériel, comme doué d'une nature corporelle? L'objection repose sur une confusion dans les termes qu'il est facile de dissiper. Même, en admettant avec les Cartésiens l'existence d'une étendue matérielle, inerte, constitutive des corps, nous pourrions répondre : Si Dieu contient en lui le principe de l'étendue et de la matière, il n'en contient point la borne, et sa nature ne ressemble en rien à la nature corporelle dont l'essence est la

limitation. Mais placés au point de vue de Leibnitz, nous n'admettons en aucune façon l'existence de l'étendue matérielle inerte de Descartes, ni un infranchissable abîme entre le monde des esprits et le monde des corps. Il n'y a pas dans l'univers d'un côté des esprits, de l'autre des corps, mais seulement des forces. La force essentiellement agissante, simple, indivisible, telle est l'unique réalité. Toute existence réelle est constituée par un force, est une force. Les qualités internes de chacune de ces forces, l'absence absolue ou les divers degrés de conscience, de liberté, d'intelligence, voilà ce qui les distingue les unes des autres, voilà ce qui marque leur placé dans l'immense hiérarchie des êtres.

Voilà ce qui sépare les esprits d'avec les corps. Ainsi, dire que Dieu contient en son essence tout ce qu'il y a de positif et de réel, soit dans les esprits, soit dans les corps, revient tout simplement à dire que le principe de toutes les forces est contenu dans la force suprême et infinie.

Comme en Dieu se retrouve nécessairement tout ce qu'il y a dans ces forces, sauf les imperfections et les limites, on ne doit pas plus se représenter Dieu sous l'image et le type de cette force particulière qui constitue l'esprit et le moi

que sous l'image et le type de cette autre force particulière qui constitue la matière et le corps. Mais si Dieu ne peut être conçu sous le type particulier et restreint de l'esprit et du moi, devra-t-il être conçu comme destitué de toute conscience de lui-même et de toute pensée? Non assurément; car s'il renferme éminemment en lui tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les créatures, il doit renfermer aussi tout ce qu'il y a de réel et de positif dans la conscience et dans la pensée, sauf les bornes et les imperfections. Il aura donc conscience de lui-même; il pensera donc; mais il n'aura pas, comme nous, conscience de lui-même à la condition d'une limite, d'un non-moi qui nous force à revenir sur nous-mêmes; il pensera donc, mais il ne pensera pas comme nous, mais sa pensée ne connaîtra pas les bornes et les imperfections de notre pensée. Comment doit-on se représenter cette pensée sans limites, adéquate à l'infini et à tout ce que l'infini renferme d'intelligible? comment nous faire une idée de cette conscience qui se produit sans opposition avec un non-moi? En recherchant tout ce qui est borne et limite dans notre intelligence, tous les procédés divers qui résultent de sa limitation pour les éliminer sévèrement de l'intelligence sans bornes et sans imperfections. Exclure de Dieu la pensée, sous prétexte que la pensée ne

peut être en lui ce qu'elle est en nous, ce serait le mettre au-dessous de quelques-unes de ses créatures. En présence d'un tel Dieu, l'homme pourrait se dresser sur son néant pour lui dire en face : Je suis plus grand que toi ! Je suis plus grand que toi ; car l'avantage que tu as sur moi, les perfections par lesquelles tu me dépasses infiniment, tu n'en sais rien. Je suis plus grand que toi ; car je connais ma misère et tu ne connais pas ta grandeur ; car je sais que tu es infini, et toi-même tu l'ignores ! La supériorité que donne Pascal au roseau pensant sur l'univers qui ne pense pas, il faut la reconnaître dans toute créature qui pense sur un Dieu qui ne penserait pas. Donc, l'être infini, quoique ne pouvant être conçu comme un esprit au sens où nous le sommes, contient néanmoins nécessairement en lui ce qu'il y a de réel dans notre intelligence, comme ce qu'il y a de réel en toutes choses sous la raison de l'infinité.

Mais une telle définition de l'essence de l'être infini ne revient-elle pas à dire que Dieu est un je ne sais quoi qui se trouve également au fond de toutes les choses, abstraction étant faite de toutes leurs déterminations particulières ? Ce Dieu ne sera-t-il pas seulement un *commune quid*, une sorte de *caput mortuum* de l'univers ? Une telle conséquence ne sort nullement du principe que je viens

de poser. On peut dire, sans doute, en un certain sens que Dieu est au fond de toutes les choses réelles; mais il n'y est pas comme un résidu nécessaire, toutes les déterminations particulières des choses étant enlevées; il y est comme un principe essentiel et actif, il y est comme leur communiquant sans cesse tout ce qu'elles ont de réalité. Placer dans l'essence de l'être infini la source de tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les créatures, ce n'est pas transformer Dieu en une sorte de matière bannale et passive des choses; mais c'est rapporter toute réalité à son vrai et unique principe, c'est donner la plus haute idée que notre intelligence puisse concevoir de l'infinité de Dieu et de la dépendance où sont à son égard toutes les créatures.

Ainsi, cette notion de l'essence de l'être infini ne porte atteinte à aucune de ses perfections infinies, et seule elle est conciliable, d'une part avec son infinité, et de l'autre avec l'existence des choses. Toute autre notion de l'essence de l'être infini romprait le lien qui unit les choses avec la nature Dieu, rendrait inexplicable leur existence et leur conservation, et fermerait à l'intelligence toute voie légitime pour arriver à la détermination des attributs de Dieu. Hors de cette idée de l'essence de Dieu, il n'y a plus que chimères, vaines et

dangereuses superstitions, ridicule anthropomorphisme. Cherchez à concevoir d'une autre manière l'essence de l'être infini, et il devient impossible de trouver la raison de l'existence des choses et de leurs propriétés, et elles ne peuvent plus apparaître que comme le produit fantastique d'une volonté sans règle et sans loi, que comme des choses qui existent sans raison d'exister.

Telle doit être conçue l'essence de l'être infini. Tout ce qui existe au-dessous de lui n'existe que par lui et en lui, et, en conséquence, est infiniment au-dessous de lui, car il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire essentielle à l'être infini et l'existence dérivée, l'existence empruntée d'autrui qui emporte avec elle l'idée d'imperfection et de limitation. Comparés à lui, tous les êtres finis ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, suivant une expression énergique de Fénelon.

L'idée de l'infini, intuition immédiate de l'être infini lui-même, étant constamment présente à notre esprit, constamment nous sommes en rapport avec l'être infini par la raison, de même que par nos sens nous sommes constamment en rapport avec le monde du fini et du contingent ; c'est l'être infini, comme je vais le démontrer, c'est tou-

jours l'être infini que nous apercevons et affirmons sous une face ou sous une autre, toutes les fois que nous apercevons et affirmons la cause infinie, le temps et l'espace infinis, l'ordre absolu, la beauté, la justice absolues, toutes les fois enfin que quelque chose de nécessaire, d'absolu, d'infini, se révèle à notre intelligence. L'infini est donc le principe et le fondement de toutes nos pensées. Quiconque ne remonte pas à ce monde de l'infini et de l'absolu, principe du monde du fini et du contingent en fait de réalité, ne découvre que des ombres, et en fait de lois que des rapports arbitraires de succession entre les choses. Toute philosophie qui s'enferme obstinément dans le monde du fini, et par lui prétend expliquer toutes choses, ne peut rien expliquer et ne mérite pas le nom de philosophie. Elle ressemble à ce philosophe indien qui croyait expliquer comment la terre se tient suspendue dans l'espace en la faisant reposer sur le dos d'un éléphant gigantesque, et l'éléphant à son tour sur le dos d'une tortue.

CHAPITRE III.

Énumération des idées absolues. — Caractère de cette énumération. — De l'idée de cause absolue. — L'antécédent chronologique de l'idée de cause absolue est la conscience de notre causalité finie et contingente. — De l'objet de l'idée de cause absolue. — Il est identique avec l'objet de l'idée d'être absolu, toute substance étant cause de même que toute cause est substance. — Les idées de cause et de substance séparées l'une de l'autre sont des idées abstraites. — La causalité est l'essence même de l'être infini. — Toute causalité dérive de la causalité absolue. — De la réalité des causes secondes. — Les causes secondes ne sont ni indépendantes ni purement occasionnelles. — Identité de l'idée de cause avec l'idée d'être infini.

L'idée de l'infini existe incontestablement dans l'intelligence humaine, et elle a pour objet immédiat l'être infini. Nous voulons prouver que toutes les idées de la raison se ramènent à cette idée de l'infini, et que toutes ont également pour objet immédiat l'être infini. Passons donc en revue toutes les idées qui portent le caractère de l'absolu, et montrons qu'en effet elles sont toutes des faces diverses de l'idée de l'infini, des intuitions de l'essence et des attributs de l'être infini. Mais d'abord, quelles sont ces idées qui portent le caractère de l'absolu, et quel en est le nombre? Quelle est la liste sur laquelle nous devons entreprendre ce travail de réduction? Comment nous

assurerons-nous qu'elle est complète, et qu'aucune de ces idées, omise dans notre examen, ne viendra s'élever ensuite contre la légitimité de notre conclusion?

Allons au-devant des objections en déterminant le caractère de la liste des idées de la raison que nous passerons successivement en revue. Cette liste n'a et ne peut avoir aucune prétention systématique. Toute notre prétention systématique est dans la réduction des idées qu'elle contiendra à une seule idée, l'idée de l'infini; ce sera seulement une liste provisoire, sur laquelle, en dernière analyse, l'idée de l'infini devra seule demeurer. Il ne faut donc pas lui attribuer une valeur définitive et une importance systématique que nous ne lui donnons pas et ne pouvons lui donner; et si par hasard elle était démontrée inexacte et incomplète, on ne serait pas en droit d'en conclure la fausseté de la théorie que nous allons exposer. Pour prouver la fausseté de cette théorie, il ne suffirait pas de signaler quelques omissions dans cette liste, il faudrait prouver encore que parmi ces idées omises, il en est une seule qui porte le caractère de l'absolu, et cependant soit irréductible à l'idée de l'infini.

Les idées de cause, d'espace, de temps,

d'ordre, de bien, de beau, telles sont les idées absolues dont nous voulons démontrer l'identité avec l'idée de l'être infini; telles sont les seules idées absolues sur lesquelles il importe de faire cette démonstration, parce que toutes les autres y rentrent, et rentrent en conséquence par là même dans l'idée de l'infini. Peut-être à la première vue nous reprochera-t-on d'omettre dans cette énumération les idées absolues du vrai et de l'unité. Mais qu'est-ce que l'idée du vrai absolu? Ce n'est pas une idée spéciale; elle n'exprime pas une affirmation particulière de la raison, elle exprime un caractère général de toutes ses affirmations; soit que la raison affirme l'être, soit qu'elle affirme une cause absolue, soit qu'elle affirme le temps et l'espace ou le bien, etc., elle affirme ce qui est vrai, ce qui est vrai d'une manière absolue. Il n'est donc pas besoin de considérer à part l'idée du vrai absolu et de la soumettre à un examen particulier. Quant à l'idée de l'unité absolue opposée à l'idée de la multiplicité, elle se confond trop évidemment avec l'idée d'être absolu pour qu'il soit besoin d'établir leur identité par une démonstration spéciale. Qui dit l'être infini dit l'être un par excellence. Il est contradictoire de supposer l'existence de deux êtres infinis. Deux êtres infinis se limiteraient, et en conséquence détruiraient récipro-

quement leur infinité; en outre, l'être infini est indivisible, il est donc l'unité absolue. Ainsi, quand nous aurons démontré que les idées de cause, d'espace, de temps, d'ordre, de bien, de beau, se ramènent à l'idée d'infini, nous nous croirons en droit de conclure qu'à proprement parler l'idée de l'infini est l'idée unique, et l'être infini l'objet unique de la raison.

Je traiterai successivement de chacune de ces idées, les envisageant tour à tour sous deux points de vue, d'abord en elles mêmes, ensuite dans leur objet; d'abord au point de vue psychologique, et ensuite au point de vue ontologique. Je n'insisterai pas également sur chacun de ces deux points de vue. Sur le point de vue psychologique je serai aussi bref que possible; je ne m'y arrêterai qu'autant qu'il sera nécessaire pour préparer la solution ontologique. Ce point de vue a été traité d'une manière qui ne laisse rien à désirer; il a été épuisé dans la réfutation de Locke par M. Cousin. J'y renvoie pour de plus amples détails. C'est au point de vue ontologique que je dois principalement m'attacher.

Après ces courtes remarques sur la marche que je veux suivre et sur le but que je me propose d'atteindre, j'entre immédiatement en ma-

tière, je commence par l'idée de cause absolue, parce que de toutes les idées absolues elle est celle qui se ramène le plus facilement et le plus immédiatement à l'idée de l'infini.

Il faut distinguer entre les diverses causes dont nous avons l'idée en notre intelligence. D'un côté nous apercevons par la conscience et nous découvrons par l'induction des causes particulières, finies, contingentes, des causes qui n'ont pas en elles-mêmes leur raison d'exister, qui pourraient être ou ne pas être; de l'autre, par la raison, nous concevons une cause première, absolue, qui n'a besoin d'aucune autre cause, qui porte avec elle-même sa raison d'exister. C'est de la conscience et de l'expérience que relève la connaissance des causes contingentes; mais c'est de la raison seule que relève la connaissance de la cause absolue. D'après cette grande loi de notre nature intellectuelle qui nous condamne à passer par le fini pour aller à l'infini, la connaissance de ces causes contingentes, qu'on a parfaitement appelées causes secondes, est l'antécédent nécessaire de l'aperception de la cause première et absolue. Mais quelle est la cause seconde dont la connaissance est en nous l'antécédent de l'aperception de la cause absolue? Il importe de rechercher quel est cet antécédent pour arriver

à la détermination de l'objet de l'idée de cause absolue, et démontrer son identité avec l'objet de l'idée d'infini. En d'autres termes, quelle est la première cause finie et contingente qui nous soit connue? Nous est-elle donnée par le spectacle du monde extérieur ou par la conscience? Elle ne peut nous être révélée par le spectacle du monde extérieur; car, comme bien des fois on l'a fait remarquer, que nous attesterait l'observation du monde extérieur si elle était réduite à elle-même, si nous n'y transportions des données empruntées à la conscience? Elle nous découvrirait des changements, des vicissitudes, des phénomènes qui se produisent à la suite les uns des autres; elle nous montrerait des rapports de succession, mais point de rapports de causalité. Quand nous contemplerions éternellement de la sorte le cours des phénomènes dans le monde extérieur, nous n'y verrions rien de plus, nous ne pourrions y puiser l'idée d'une seule cause. Si donc nous jugeons qu'entre les phénomènes qui se produisent et se succèdent dans le monde extérieur il n'y a pas seulement des rapports de succession, mais des rapports de causalité; si nous nous efforçons de nous élever jusqu'à la connaissance des causes de ces phénomènes, c'est que préalablement nous avons puisé à une autre source l'idée de cause pour la transporter ensuite

par induction dans le monde extérieur. L'impuissance du monde extérieur à susciter l'idée de cause en notre intelligence étant manifeste, il faut chercher ailleurs l'origine de cette première notion de cause à la suite de laquelle notre raison conçoit nécessairement la cause absolue. Où la trouver, sinon au dedans de nous et dans la conscience que nous avons de la causalité qui nous est propre? La conscience, telle est la source à laquelle nous puisons pour la première fois l'idée de cause que par induction nous transportons ensuite hors de nous et appliquons aux phénomènes du monde extérieur. En vain entreprendrait-on de chercher ailleurs une autre source d'où elle pût dériver.

C'est en nous et seulement en nous que nous puisons d'abord l'idée de cause. En effet, l'âme ne se manifeste à elle-même que par l'énergie qui lui est propre, elle ne se connaît elle-même que comme une force, comme une cause. Pour se connaître, il faut qu'elle se distingue de ce qui n'est pas elle, il faut qu'elle s'oppose au non-moi; or, pour se distinguer de quelque chose, pour s'opposer à quelque chose, il faut agir et réagir, il faut être force, il faut être cause. M. Maine de Biran a ainsi démontré que l'âme est active, non pas accidentellement

dans certains faits, dans certaines circonstances, comme dans les déterminations de la volonté, mais essentiellement. L'âme est active dans l'intelligence et dans la sensibilité même, et non pas seulement dans la volonté, puisque rien ne peut arriver à la conscience sans que l'âme se distingue du non-moi, s'oppose au non-moi, sans qu'elle agisse et réagisse. Ainsi l'essence de l'âme étant l'activité ou la causalité, l'âme, par là même qu'elle se connaît, se connaît directement comme une cause agissante. Donc c'est dans la conscience que nous avons de nous-mêmes et de notre activité essentielle que nous puisons pour la première fois l'idée d'une cause finie et limitée. Puisée primitivement dans la conscience, l'idée de cause garde la marque de son origine, comme l'atteste l'observation des premiers développements de l'individu et l'histoire des premiers développements de l'humanité. En effet, si l'on considère les caractères que l'individu et l'humanité enfants attribuent aux causes dont ils placent l'action dans le monde extérieur, on remarque qu'ils se représentent d'abord ces causes à l'image de la seule cause qui nous est immédiatement connue, à l'image de la cause que nous appelons le moi. Le sauvage s'explique tous les phénomènes de la nature par l'action de causes bienveillantes ou malveillantes semblables

à sa volonté. L'enfant place de même dans les objets qui l'entourent des volontés semblables à la sienne, et voilà pourquoi il s'irrite contre la pierre qui l'a frappé. Cette erreur naïve de l'enfant et du sauvage est un argument puissant en faveur de l'origine qu'avec Maine de Biran nous venons d'assigner à l'idée de cause. Il est impossible de méconnaître le berceau de cette idée aux traces si vives qu'elle en conserve longtemps encore après qu'elle en est sortie. Ainsi la première cause limitée, contingente, qui nous soit donnée, c'est nous-mêmes, et c'est à son occasion que notre raison conçoit la cause absolue, tout comme c'est à l'occasion de notre être fini qu'elle conçoit l'être infini. C'est l'idée de notre causalité finie et limitée qui est l'antécédent chronologique de l'idée de la causalité absolue; elle en est inséparable; il ne nous est pas possible de penser à l'une sans penser à l'autre; mais elle en est distincte. Si notre causalité finie est l'antécédent chronologique de la causalité absolue, la causalité absolue en est à son tour l'antécédent logique. Notre causalité finie n'existant pas par elle-même, elle est dérivée, elle découle de la causalité absolue qui en est la source et le fondement. Au point de vue de la réalité, c'est donc la cause absolue qui précède toutes les causes contingentes, puisque c'est d'elle que dérive cette por-

tion de causalité qui leur a été déléguée et dont elles sont les fragiles dépositaires.

Mais quelle est cette causalité primitive, infinie, absolue que conçoit notre raison? quel en est le rapport avec l'être infini que conçoit cette même raison? correspond-elle à un autre objet dans la réalité que l'idée de l'être infini? Le rapport de l'objet de la notion de cause absolue avec l'objet de la notion d'être infini est un rapport d'identité. La cause absolue est identique avec l'être infini. Soit que la raison conçoive une cause au delà de laquelle il n'y a rien, soit qu'elle conçoive un être existant par lui-même, toujours elle conçoit un seul et même objet.

Dans la réalité, les deux idées de substance et de cause ne sont qu'une seule et même idée. Il nous est impossible de séparer l'idée de cause de l'idée de substance; il nous est impossible de concevoir une cause qui ne soit pas substance, et une substance qui ne soit pas cause. Nous puisons la première idée de substance dans la seule substance que nous connaissons immédiatement, c'est-à-dire en nous-même, et cette première substance, qui nous est immédiatement donnée par la conscience, devient le type d'après lequel nous concevons nécessairement la nature de tou-

tes les autres substances, soit des substances finies, soit de la substance infinie. Or, quelle est la nature de cette substance que la conscience nous révèle? Je viens de le dire, c'est une cause, une force essentiellement agissante; le moi ne nous est connu ou plutôt ne se connaît lui-même que comme étant à la fois cause et substance, c'est-à-dire comme une force qui a l'activité, la causalité même pour essence. Voilà ce que la conscience nous atteste sur la nature du moi. Il nous est impossible, sans rejeter le seul point d'appui que l'expérience donne à notre induction, et sans ouvrir le champ à toutes les hypothèses les plus chimériques, de nous représenter les substances dont le monde extérieur se compose autrement que comme des forces essentiellement agissantes, qui, à la différence de la force moi, ou ne sont pas douées de conscience et d'intelligence, ou bien en sont douées à un degré inférieur.

Mais si, dans la réalité, toute substance est une force essentiellement agissante, d'où vient la distinction de ces deux idées de cause et de substance, et quelle est la valeur de l'une séparée de l'autre? L'idée de cause séparée de l'idée de substance est une abstraction; et l'idée de substance séparée de l'idée de cause est une autre abstraction. La considération exclusive des deux

points de vue divers que présente le développement d'une force engendre ces deux abstractions. En effet, la substance est la force, considérée sous un certain point de vue et en un certain moment; la cause est aussi la force, mais la force considérée sous un autre point de vue et dans un autre moment de son développement. Ces deux moments, que l'esprit peut distinguer dans le développement d'une force, sont le moment qui précède l'acte et celui qui l'accompagne. Si vous considérez exclusivement la force comme cause en puissance, c'est-à-dire antérieurement à ce qu'elle produise l'acte, vous avez le point de vue qui engendre l'idée abstraite de substance; si, au contraire, vous considérez la force au moment même de l'action produite, la force en acte, alors vous avez le point de vue qui engendre l'idée abstraite de cause. Mais dans la réalité ces deux points de vue se confondent; ils ne sont que des faces diverses de la force essentiellement agissante, qui est la seule vraie réalité.

Telle aussi nous devons concevoir la nature de l'être infini. De même que les êtres finis, il doit être cause, en tant que substance, et substance en tant que cause. Non seulement c'est en lui que réside la causalité suprême et absolue, mais encore cette causalité est son essence même. L'être

infini, c'est la force, la puissance, la causalité infinie. Si vous séparez en lui la causalité de la substantialité, vous en faites un Dieu abstrait, un Dieu inerte et mort. L'être infini a donc pour essence la causalité infinie. Il est la source unique et suprême d'où découle toute causalité, comme il est la source unique et suprême d'où dérive toute substantialité.

Mais si toute causalité est une dérivation de la causalité infinie, que devient la réalité et l'efficacité des causes secondes? Comment sera-t-il possible d'expliquer cette causalité propre, cette liberté dont la conscience nous atteste l'existence en nous? Ne faudra-t-il pas considérer, avec Malebranche, les causes secondes comme de simples occasions, à propos desquelles intervient et agit la seule cause réelle, la seule cause vraiment efficiente, Dieu? Cette question n'est qu'une des nombreuses formes du problème de la conciliation de l'existence du fini avec l'existence de l'infini, que déjà j'ai signalée comme le plus grand problème de toute métaphysique. Ce n'est pas seulement à l'occasion de la causalité infinie qu'il s'élève; il s'élève tout aussi bien à propos de l'être infini, de l'espace infini, du temps infini, de l'ordre absolu, du bien, du beau absolu, à propos de toutes les notions de la raison; il est au

fond de la théorie de la raison impersonnelle tout entière. Je dois donc en ajourner la discussion spéciale et approfondie; toutefois j'anticiperai dès à présent sur le résultat de cette discussion, en remarquant que la dérivation des causes secondes d'une même source, à laquelle elles empruntent tout ce qu'elles ont en elles de causalité, ne détruit pas leur réalité et leur efficacité en un certain degré, en une certaine mesure, et ne les réduit pas nécessairement à n'être que des occasions à propos desquelles, suivant des lois générales, Dieu, seule cause réelle et efficiente, interviendrait directement. La causalité qui leur appartient est, il est vrai, une causalité dérivée, empruntée; mais elle leur est devenue propre, par suite de la communication qui leur en a été faite; mais elle a acquis une certaine indépendance, par suite de la détermination particulière dans laquelle elle se trouve engagée. Un lien nécessaire, un lien que la raison ne peut concevoir rompu, même un seul instant, unit cette causalité dérivée à la source première de laquelle elle découle; mais de ce qu'elle est unie avec elle, il n'en résulte pas qu'elle se confonde avec elle. Cette causalité dérivée constitue à son tour une autre source, un autre centre, duquel partent certains effets, certaines actions, qui se rapportent directement à elle, et seulement d'une ma-

nière indirecte à la cause suprême et absolue. Les causes secondes ne subsistent donc pas par elles-mêmes; elles ne sont pas indépendantes, et cependant elles ne sont pas purement occasionnelles. Les considérer comme agissantes par elles-mêmes, comme indépendantes, ou bien comme purement occasionnelles, c'est tomber en deux excès opposés, au milieu desquels nous croyons que se trouve la vérité. Mais nous ne devons pas développer ici davantage des considérations sur lesquelles il faudra revenir en traitant la question plus générale des rapports de l'être infini avec les êtres finis, ou, en d'autres termes, des rapports de Dieu avec l'homme et le monde. De cette détermination de l'objet de l'idée de cause absolue, concluons donc l'identité de l'idée de cause absolue avec l'idée d'infini. Dans le sentiment que nous avons de notre propre nature, la substance se révèle à nous comme force, c'est-à-dire comme cause. Séparées l'une de l'autre, les deux idées de substance et de cause ne sont que des idées abstraites. Toute substance est cause, de même que toute cause est substance; une causalité finie et contingente est l'essence même de notre nature finie et contingente. La causalité absolue est l'essence même de l'être infini ou absolu. Être absolu, cause absolue, premier être et première cause, sont des termes parfaitement synonymes.

Donc, lorsque la raison affirme l'être qui existe par lui-même, ou bien la cause première qui se suffit à elle-même, elle affirme deux choses identiques, elle aperçoit un seul et même objet, l'être infini.

CHAPITRE IV.

De l'idée d'espace. — De ses caractères. — De son antécédent. — De l'objet de l'idée d'espace. — Exposition des principales opinions sur la nature de l'espace. — Opinion vulgaire. — Opinion de Descartes. — Opinion de Leibnitz. — Opinion de Newton, de Clarke, de Malebranche, de Fénelon. — Opinion de Kant. — Criterium à l'aide duquel on doit juger de la vérité ou de la fausseté de ces diverses opinions sur la nature de l'espace.

L'existence de l'idée absolue d'espace dans la conscience n'est pas moins évidente que l'idée absolue de cause. Notre raison conçoit un espace infini au sein duquel toutes choses sont placées. Elle conçoit cet espace comme nécessaire et absolu; elle peut comprendre que tous les corps un jour soient anéantis, mais non l'espace au sein duquel ils sont placés. Elle le conçoit comme infini, c'est-à-dire comme excluant d'une manière absolue, et non pas seulement au regard de notre imagination, l'idée de toute limite. Il faut répéter ici sur l'infinité de l'espace la même remarque que j'ai faite sur l'infinité de l'être. Ce n'est pas de l'impuissance de notre imagination à le terminer par une limite dernière que nous concluons l'infinité de l'espace : une telle conclusion serait illégitime. En effet, en vertu de quel prin-

cipe pourrions-nous conclure avec certitude que l'espace n'a pas de limites, parce que notre imagination ne peut se les représenter, parce que notre esprit ne peut les atteindre? Cette infinité ne se révèle pas à nous successivement par suite de l'addition et de la généralisation progressive d'étendues particulières et limitées, elle se découvre *à priori* tout à la fois et tout d'un coup à la raison. Lorsque la raison pense à l'espace, elle voit actuellement que son objet est infini ; elle ne voit pas qu'il est infini parce qu'elle ne peut en trouver le terme, mais au contraire c'est parce qu'elle le sait infini qu'elle juge que jamais elle ne pourra en découvrir le terme. L'espace que nous concevons est donc infini, absolu.

Suivant la loi générale que nous avons posée en commençant, la conception de l'espace absolu et infini a pour antécédent en notre esprit quelque chose de fini et de contingent. C'est à l'occasion de notre substantialité et de notre causalité finie que nous concevons l'être et la cause infinis ; à quelle occasion concevons-nous l'espace infini? Cet antécédent de la notion d'espace n'est pas un fait de réflexion, un fait purement subjectif. Dans nous-mêmes et dans le sentiment que nous avons de nous-mêmes, il n'y a rien qui nous suggère l'idée de l'espace infini. Réduits au

pur sentiment de nous-mêmes, nous demeurerions dans une ignorance éternelle de l'existence de l'espace. C'est dans un autre ordre de faits, dans l'ordre des faits de la perception extérieure matérielle, dans l'idée d'une étendue matérielle limitée, dans l'idée de corps que se trouve l'antécédent que nous cherchons. L'idée d'une étendue limitée nous étant donnée par les sens, aussitôt notre raison conçoit l'espace infini. Entre ces deux faits il y a une connexion tellement étroite et une succession tellement rapide, qu'on la prendrait pour une simultanéité. Mais quelque rapide que soit cette succession, c'est l'idée du corps qui précède, et il faut que nos sens soient entrés en exercice pour que notre raison conçoive l'espace. L'idée d'une étendue finie et limitée est donc l'antécédent chronologique de l'idée d'espace; mais, à son tour, l'idée d'espace en est l'antécédent logique. En effet, dans l'ordre de la réalité, l'étendue suppose évidemment l'espace; il est impossible de concevoir une étendue quelconque, si petite qu'on l'imagine, en dehors de l'espace, et qui n'ait l'espace pour fondement. Ainsi, au point de vue de la connaissance, c'est toujours le fini qui précède l'infini, et au point de vue de la réalité, l'infini qui précède le fini.

Les caractères de l'idée d'espace étant déter-

minés, il faut rechercher quelle est la nature de cet espace conçu par la raison, quel est l'objet auquel dans la réalité correspond l'idée que nous en avons. Quelle est la valeur objective de cette notion universelle et nécessaire d'un espace infini? Cet espace au sein duquel nous nous représentons tous les phénomènes extérieurs est-il quelque chose de réel en dehors de nous? est-il une substance, un attribut, un rapport, ou bien n'est-il qu'une forme, qu'une chimère de notre esprit? Telle est la question. Je n'invente pas cette question, elle se présente naturellement à l'esprit de quiconque médite sur la vraie nature des choses; il est impossible de spéculer sur l'infini, sur Dieu, sur l'univers même, sans arriver à la question que je viens de poser. Elle entre donc nécessairement dans la série des questions dont la métaphysique ou l'ontologie se compose. Aussi tient-elle sa place dans l'histoire de la philosophie, où elle a été plus d'une fois discutée et résolue en des sens divers par de grands métaphysiciens. Toutes les diverses solutions dont elle est susceptible se sont produites dans la philosophie moderne, et ont été défendues ou combattues par Descartes, Leibnitz, Newton, Clarke et Kant. Exposons successivement ces diverses solutions, puis nous rechercherons si parmi elles il n'en est pas une qui seule est vraie, qui seule peut rendre compte

des caractères avec lesquels la raison conçoit l'espace.

Toutes les opinions sur la nature de l'espace peuvent se résumer ainsi : L'espace est distinct du monde et de Dieu; il existe par lui-même; L'espace se confond avec l'étendue matérielle; l'espace n'est pas une réalité, mais seulement la propriété, l'attribut d'une réalité; l'espace n'est qu'un rapport entre les choses; l'espace n'a aucune espèce de réalité, il n'est qu'une idée, une forme de notre esprit.

Exposons rapidement chacune de ces solutions en les développant.

La première solution doit être attribuée aux philosophes qui, comme les philosophes écossais, se sont bornés à affirmer la réalité de l'espace, sans chercher à déterminer en quoi consiste cette réalité. On peut dire qu'elle représente aussi l'opinion du vulgaire sur la nature de l'espace. En effet, en général les hommes qui n'ont pas réfléchi sur cette question conçoivent l'espace comme n'étant précisément ni une substance ni un attribut, mais néanmoins comme existant par lui-même, comme ayant une réalité propre; ils se le représentent comme le contenant de toutes

les substances et de tous les attributs, comme le récipient, le cadre dans lequel toutes les choses sont placées; ils lui accordent une réalité distincte de Dieu et distincte du monde, sans déterminer en quoi consiste cette réalité.

L'opinion qui confond l'espace avec l'étendue matérielle appartient à Descartes. C'est l'étendue, selon Descartes, qui est l'essence de la matière, comme la pensée est l'essence de l'esprit. La matière consiste dans la seule extension, et en conséquence elle se confond avec l'espace; elle est identique à l'espace : c'est là ce que Descartes exprime clairement dans le passage suivant : « Les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu, et nous marquent seulement sa grandeur, sa figure et comment il est situé dans les autres corps. » (2e partie des Principes.) Si l'espace et l'étendue matérielle se confondent, l'étendue matérielle et l'univers qu'elle constitue ne sauraient avoir de limites. Descartes admet cette conséquence; il affirme qu'il est impossible d'assigner un terme à l'univers, de marquer un point au delà duquel l'étendue matérielle ne s'étende pas. Toutefois il n'affirme pas que le monde est infini, mais seulement qu'il est indéfini, et il déclare réserver le terme

d'infini à la nature divine. Descartes s'appuie sur cette conception de la nature de l'espace pour nier l'existence du vide. Il n'y a point de vide dans l'univers, c'est-à-dire il n'y a pas d'espace dans lequel il n'y ait pas de substance, car la substance matérielle n'étant que l'extension ou l'étendue, pour qu'il y eût du vide il faudrait qu'il y eût un lieu sans étendue. Or, comme l'étendue est sans limites, comme l'étendue est partout, nulle part le vide ne peut exister dans l'univers.

Cette opinion de Descartes sur la nature de l'espace diffère par la forme de l'opinion de Locke, mais au fond elle est identique. L'un et l'autre par des voies différentes ont été conduits à confondre l'espace avec le corps ou l'étendue matérielle.

C'est Leibnitz qui a défini l'espace un simple rapport entre les choses; son opinion se rapproche de celle de Descartes en ce sens qu'il ne considère pas l'espace comme distinct de l'ensemble des choses existantes, comme distinct de l'univers; elle en diffère en ce qu'au lieu d'identifier l'espace avec les choses elles-mêmes, il en fait un simple rapport entre les choses. Selon Leibnitz, l'espace n'est pas quelque chose de réel; ce n'est pas Dieu lui-même ni un quelconque

de ses attributs; ce n'est pas l'univers, mais seulement un rapport que l'esprit découvre entre les choses. Voici comment lui-même formule son opinion dans un passage de sa polémique contre Clarke au sujet de cette même question :

« Les hommes arrivent à se former la notion d'espace de la manière suivante : Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coexistence. C'est cet ordre de coexistence qui constitue leur situation ou leur distance. Quand parmi ces choses il en est une dont le rapport change avec une multitude d'autres choses qui continuent de garder entre elles les mêmes rapports, et qu'une chose nouvelle vient à acquérir ce rapport que la première avait auparavant avec les autres, on dit qu'elle est venue à sa place, et on appelle ce changement un mouvement.... Ce qui fait voir que pour avoir l'idée de place et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces rapports entre les choses coexistantes et les règles de leurs changements, sans avoir besoin en aucune façon de se figurer une réalité quelconque en dehors des choses qu'on étudie[1].

Dans les nouveaux essais sur l'entendement

[1] *Corresp. de Leibnitz et de Clarke.* Édit. Charp., 2e v., p. 453.

humain (liv. II, ch. 13, art. 17), il définit l'espace, un ordre, un rapport non-seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient, un ordre dont Dieu est la source. Il le définit ailleurs en d'autres termes : L'ordre des coexistences possibles, de sorte que cet ordre cadre non-seulement à ce qui est actuellement, mais à ce qui pourrait être mis à la place (réplique aux réflexions de Bayle).

L'espace, selon Leibnitz, n'est donc qu'un ordre de choses qui existent ou peuvent exister ensemble, abstraction faite de toutes leurs manières d'exister. L'espace étant un simple rapport de coexistence entre les choses, si les choses venaient à être anéanties, leur rapport de coexistence et par conséquent l'espace serait au même instant anéanti. Leibnitz a lui-même hautement avoué cette conséquence en disant : Il n'y a point d'espace ou il n'y a point de matière[1]. C'est contre Clarke que Leibnitz soutenait cette opinion sur la vraie nature de l'espace. Exposons maintenant l'opinion que Clarke opposait à celle de Leibnitz.

Déjà le germe de cette opinion remarquable se

[1] *Corresp. de Leibnitz et de Clarke.* Édit. Charp., 2e v., p. 462.

trouvait dans ce passage des principes mathématiques de Newton que Clarke cite lui-même : *Deus non est æternitas vel infinitas, sed æternus et infinitus; non est duratio vel spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique et existendo semper et ubique durationem et spatium constituit.* Dieu en étant partout et toujours constitue le temps et l'espace, telle est la pensée que Clarke a développée et défendue contre Leibnitz. S'il est arrivé à Newton de confondre l'espace incréé, absolu et infini, avec l'étendue matérielle et créée, Clarke ne me semble pas être tombé dans cette confusion. On ne peut pas davantage reprocher à Clarke d'avoir fait de l'espace le sensorium de Dieu.

Qu'est-ce que l'espace, selon Clarke? L'espace n'est pas une substance, un être infini et éternel, mais une propriété ou une suite de l'existence d'un être infini et éternel. L'espace infini est l'immensité, mais l'immensité n'est pas Dieu. Ce n'est pas Dieu lui-même. Ce n'est pas une substance, mais un attribut; et comme il est l'attribut d'un être nécessaire et infini, il participe lui-même à son infinité et à sa nécessité. L'espace est immuable, infini, éternel; s'il n'était pas un attribut de Dieu, il s'ensuivrait qu'en dehors de Dieu il y aurait quelque chose d'éternel et d'infini; mais l'espace n'étant qu'une suite

de son existence sans laquelle il ne serait pas éternel et présent partout, de l'éternité et de l'infinité de l'espace, il ne résulte pas qu'il y ait quelque chose de nécessaire et d'infini en dehors de l'être infini[1].

Par suite de cette définition de la nature de l'espace, Clarke comme Descartes se trouve conduit à nier la possibilité de l'existence d'un espace vide. Il n'y a pas, dit-il, d'espace vide, d'espace imaginaire, comme souvent on le suppose. En effet, l'espace destitué de corps est une propriété de la substance infinie qui est présente dans l'espace vide. Supposer qu'il y a un espace vide là où il n'y a pas de corps, c'est croire que l'espace est borné par les corps, tandis que l'espace existe également dans les corps et hors des corps. L'espace n'est pas dans les corps; mais les corps étant eux-mêmes renfermés dans l'espace, ils sont bornés par leurs propres dimensions. L'espace, dit-il encore, n'est pas un attribut sans sujet; car, par cet espace, nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps. Dieu est certainement présent dans tout l'espace; donc, à proprement parler, il n'y a pas d'espace vide[2].

[1] *Corresp. de Leibnitz et de Clarke.* Édit. Charp., 2e v., p. 429.

[2] *Corresp. de Leibnitz et de Clarke.* Édit. Charp., 2e v., p. 440.

De cette conception de la nature de l'espace Clarke déduit immédiatement une preuve de l'existence de Dieu dont la forme lui appartient. L'espace est nécecsaire et infini, et il n'est pas une substance, il est un attribut; il est donc l'attribut d'une substance nécessaire et infinie. En d'autres termes, nous ne connaissons pas les substances en elles-mêmes, mais seulement par leurs attributs; et c'est par leurs attributs que nous jugeons de leur nature. Or, l'espace est une attribut infini et nécessaire; donc, l'idée de l'espace révèle *à priori* à toutes les intelligences l'existence d'un être infini et nécessaire, puisque toutes les intelligences ont l'idée d'un espace nécessaire et infini.

Malebranche et Fénelon ont conçu de la même manière la nature de l'espace.

Malebranche, après avoir distingué l'étendue intelligible infinie de l'étendue matérielle finie, la définit ainsi : « L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire; c'est l'immensité de l'être divin[1]. » Dans les *Entretiens métaphysiques* il dit : « Les esprits sont dans la raison divine, et les corps sont dans son immensité; » et d'une manière plus expressive encore : « Le lieu de sa substance est sa substance même[2]. »

[1] *Méditations chrétiennes,* neuvième méditation.

[2] Huitième entretien mét., p. 7.

Fénelon a développé la même opinion dans le chapitre sur l'immensité du traité de l'existence de Dieu. Il fait résider dans l'essence de Dieu tout ce que l'étendue a de positif; c'est-à-dire l'étendue sans rien de ce qui la limite, car l'étendue avec une limite constitue la nature corporelle, tandis que l'étendue sans limite constitue l'immensité, qui seule convient à l'être infini. Ainsi, selon Newton et Clarke, selon Malebranche et Fénelon, c'est Dieu qui est le substratum de l'espace; l'espace est l'immensité de l'être divin.

Enfin je termine cette énumération en rappelant l'opinion de Kant, qui diffère profondément de toutes les autres. Selon Kant, l'espace n'est ni une substance, ni une propriété, ni un rapport des choses; il n'est rien de réel en dehors de la pensée qui le conçoit. Il n'a de réalité que comme une forme de la pensée, que comme une condition subjective de la sensibilité. Nous ne pouvons percevoir un phénomène sensible quelconque, sans le placer au sein de l'espace. De cette nécessité où nous sommes de placer tout corps dans l'espace, Kant tire cette conclusion, que l'espace est une pure forme de la sensibilité, à travers laquelle passent nécessairement les intuitions sensibles qui toutes en subissent l'empreinte. Ainsi, selon Kant, l'espace n'est pas une substance; il

n'adhère aux choses ni comme condition ni comme propriété, et il n'a aucune espèce de réalité, abstraction faite de notre intuition sensible. Il ne faut pas confondre l'opinion de Kant avec celle de Leibnitz. L'espace, il est vrai, selon Leibnitz, n'est qu'un rapport aperçu par l'esprit entre les choses ; mais ce rapport a une certaine valeur objective, puisqu'il existe indépendamment de l'esprit qui le perçoit; les choses, en effet, continuent à coexister, soit que nous apercevions ou nous n'apercevions pas leur coexistence. Ainsi, l'espace de Leibnitz n'est pas une pure forme de la pensée, et en tant que rapport réel des choses entre elles, il a encore une certaine valeur objective, une certaine réalité en dehors de notre esprit, qui le conçoit. Il n'en est pas de même de l'espace de Kant : il n'a aucune espèce d'existence soit comme réalité, soit comme attribut, soit comme rapport en dehors de la pensée qui le conçoit; il est une pure forme de notre intelligence, une forme nécessaire, inhérente à la constitution au travers de laquelle elle perçoit toutes choses.

Je ne connais pas, soit dans l'histoire de la philosophie ancienne, soit dans l'histoire de la philosophie moderne, une seule opinion qui ne rentre dans une de celles que je viens d'exposer. C'est donc entre ces cinq solutions opposées que

doit s'agiter toute la discussion sur la vraie nature de l'espace. L'espace est-il une réalité distincte et indépendante de Dieu et du monde? est-il identique à l'étendue matérielle? est-il un attribut? est-il un simple rapport entre les choses? ou bien seulement une forme de la pensée? voilà les solutions entre lesquelles nous devons nécessairement opter. Comment reconnaîtrons-nous celle qui doit l'emporter sur toutes les autres, celle qui est la vraie? Nous la reconnaîtrons à ce signe, qu'elle puisse rendre compte des caractères sans lesquels la raison ne peut concevoir l'espace. Ainsi, toute solution sur la nature de l'espace qui exclura le caractère de l'infini et de l'absolu sera fausse, et celle-là seulement sera vraie qui pourra expliquer et justifier ce caractère.

CHAPITRE V.

Examen critique de ces diverses opinions sur la nature de l'espace. — Critique de l'opinion de Kant. — Critique de l'opinion vulgaire. — Critique de l'opinion de Descartes. — Critique de l'opinion de Leibnitz. — De la vraie nature de l'espace. — Opinion de Malebranche, Fénelon, Clarke et Newton. — L'espace est l'immensité de l'être infini. — De l'omniprésence de Dieu. — En quel sens il faut l'entendre. — De la preuve de l'existence de Dieu fondée par Clarke sur l'idée de l'espace. — Réfutation d'une objection de M. Royer-Collard. — Identité de l'idée d'espace avec l'idée de l'être infini.

De toutes les opinions sur la nature de l'espace, celle de Kant me paraît la plus opposée à la vérité, parce qu'elle contredit le témoignage de la raison qui nous atteste la réalité objective de l'espace. Kant affirme que l'espace n'est qu'une forme de notre pensée. Dans cette première affirmation est déjà contenue la conclusion suprême de toute la critique de la raison pure; si elle était vraie, indépendamment des catégories et des antinomies, elle suffirait à elle seule pour couper court toute prétention de l'esprit humain à la connaissance des objets en eux-mêmes ou de la vérité absolue. Il semble donc que Kant aurait dû environner de preuves ce point fondamental de sa doctrine, et cependant il n'en a rien fait. Les difficultés, les contradictions qu'engendre, selon

lui, la croyance à la valeur objective de l'espace, l'impossibilité où nous sommes de nous représenter aucun phénomène sensible en dehors de l'espace, telles sont les seules apparences de preuves qu'on rencontre dans toute la critique de la raison pure en faveur de l'idéalité de l'espace, pour me servir de l'expression de Kant. Mais ces prétendues difficultés, ces contradictions que Kant fait valoir contre l'objectivité de l'espace, n'existent que pour celui qui se fait une fausse idée de l'objet de l'idée d'espace, et elles disparaissent pour qui en comprend la vraie nature. Quant à l'argument tiré de la nécessité où nous sommes de placer tout phénomène sensible dans l'espace, il ne nous semble pas plus concluant. Si tout phénomène sensible ne peut être conçu par nous que dans l'espace, n'est-il pas plus légitime d'en conclure que l'espace est le théâtre nécessaire de tous les phénomènes sensibles, que de conclure qu'il est une simple forme de la pensée? Autant vaudrait convertir le son et la lumière en des formes purement subjectives du sens de la vue et de l'ouïe, parce que le son et la lumière sont nécessairement au fond de toutes les perceptions de l'ouïe et de la vue.

Mais la considération qui doit dominer dans cette discussion contre l'idéalité de l'espace est

celle de la légitimité de la raison. Si l'idée d'espace qui est en notre intelligence ne correspond en effet à rien de réel, la raison ne nous montre pas les choses telles qu'elles sont, elle nous trompe, car elle nous porte invinciblement à croire à la réalité objective de l'espace. Mais j'ajourne cette question de la légitimité de la raison qui, j'espère le montrer plus tard, ne peut pas être mise en doute.

Toutefois, en attendant cette discussion générale sur la valeur des données objectives de la raison, maintenons contre Kant l'existence objective de l'espace. Mais en quoi consiste cette existence objective? Voilà la question. Faut-il avec quelques philosophes et avec le vulgaire concevoir l'espace comme une sorte de réalité indépendante de Dieu et du monde, comme une sorte de cadre dans lequel toutes les choses, toutes les propriétés et toutes les substances seraient comprises? Une telle conception de l'espace ne peut résister à la réflexion; si l'espace est une réalité distincte de Dieu et du monde, l'espace étant conçu par la raison comme nécessaire et infini, cette réalité devra être nécessaire et infinie, de telle sorte qu'en dehors de l'être infini il y aurait un autre être infini, ce qui est contradictoire. Que si pour échapper à cette con-

tradiction on imagine de dire que la réalité propre à l'espace est une réalité d'une nature toute particulière, qu'elle n'est ni une substance ni un attribut, alors on parle une langue absolument inintelligible. En effet, des choses qui possèdent une substantialité, c'est-à-dire des substances, ou bien des choses qui n'ont de réalité que dans leur rapport avec les substances, mais ne possèdent en elles-mêmes aucune substantialité, c'est-à-dire des propriétés ou des attributs, telles sont les deux catégories dans lesquelles rentrent sans exception toutes les choses que nous pouvons concevoir sous le point de vue de l'existence. Entre ces deux catégories de réalités il n'y a point de milieu. Donc il est impossible de concevoir l'espace comme une substance distincte de Dieu et du monde, ou comme possédant une sorte de réalité, laquelle ne serait ni une substance ni un attribut.

Si l'espace ne peut en aucun sens exister comme une réalité indépendante, doit-il être identifié avec le monde, avec l'univers matériel, comme l'ont soutenu Locke et Descartes? Mais l'étendue matérielle, quelque grande qu'on la suppose, quelque loin qu'on recule ses limites, ne peut correspondre à la notion de l'espace qui est en notre intelligence.

Nous concevons l'espace sans limites, et nous ne concevons l'étendue matérielle, le corps, qu'avec des limites. Tous les corps que nous connaissons occupent une place dans l'espace. Agrandissez-les par la pensée, multipliez-les les uns par les autres, multipliez les mondes par les mondes, et si l'imagination ne peut plus se représenter les limites qu'ils occupent encore dans l'espace, la raison concevra toujours ces limites. On peut par la pensée indéfiniment reculer les bornes de l'étendue matérielle, mais on ne peut les ôter, on ne peut les nier. Voilà pourquoi Descartes n'a pas osé déclarer infinie cette étendue matérielle, mais seulement indéfinie. Sans doute il a raison de dire que le terme d'infini ne convient qu'à Dieu ; mais s'il avait compris la vraie nature de l'espace, il n'aurait point hésité à lui attribuer l'infinité, car il aurait reconnu qu'au fond cette infinité est l'infinité de Dieu même, et en raison de cette infinité il ne l'aurait pas confondu avec l'étendue matérielle, avec le corps. L'étendue matérielle est finie, l'espace est indéfini ; à cette opposition fondamentale se rapportent une foule de caractères qui les distinguent encore.

L'espace est conçu comme nécessaire par la raison et non l'étendue matérielle. La raison ne se refuse pas à l'idée de l'anéantissement de tous

les corps, elle se refuse avec obstination à l'idée de l'anéantissement de l'espace. En outre, et toujours en vertu de son infinité, l'espace est indivisible, immobile, sans figure, tandis que l'étendue matérielle est divisible, mobile, figurée. Donc il ne peut y avoir identité entre l'espace et l'étendue matérielle, et il faut nécessairement assigner une autre nature à l'espace.

Peut-être au premier abord y a-t-il quelque chose de plus spécieux dans l'hypothèse de Leibnitz, et cependant elle pêche de la même manière, c'est-à-dire par son impuissance à rendre compte des caractères d'infinité et de nécessité de l'espace.

L'espace, selon Leibnitz, est un simple rapport entre les choses coexistantes. De quelles choses est-il ici question? De choses finies, de choses n'ayant pas en elles-mêmes leur raison d'existence et par conséquent contingentes. Mais si toutes ces choses dont le rapport de coexistence constitue l'espace sont contingentes, on peut supposer qu'elles cessent d'exister; et si elles cessent d'exister, en même temps sera anéanti le rapport de coexistence qui les unit. Donc, dans cette hypothèse, l'espace participerait à la contingence des choses. Comme elles et en même temps qu'elles il pourrait être anéanti,

car n'est-il pas évident que les rapports partagent la contigence des termes entre lesquels ils existent, et que les rapports périssent en même temps que périssent les termes ?

Il n'est pas même besoin de la contingence des deux termes pour que leur rapport soit dépouillé de toute nécessité ontologique ; il suffit qu'un des deux termes puisse cesser d'exister, pour que le rapport lui-même cesse d'exister. Ainsi, à supposer même qu'on établît entre l'être absolu d'une part, et les êtres contingents de l'autre, ce rapport de coexistence qui, selon Leibnitz, constituerait l'espace, le caractère de nécessité de l'espace n'en serait pas moins détruit. Car si l'être absolu est nécessaire, les êtres contingents et finis ne le sont pas, et le rapport de coexistence qui les unit à l'être absolu ne peut être qu'un rapport contingent. Ainsi, en faisant de l'espace un caractère de coexistence entre les choses existantes ou possibles, l'hypothèse de Leibnitz enlève à l'espace ce caractère de nécessité avec lequel la raison le conçoit. Elle ne lui enlève pas moins son caractère d'infinité, car où trouver l'infinité dans des rapports de coexistence entre les choses contingentes et finies, soit réelles soit possibles? Si l'hypothèse de Leibnitz est impuissante à rendre compte des caractères de néces-

sité et d'infinité de l'espace, n'est-elle pas en contradiction flagrante avec le témoignage de la raison, n'est-elle pas manifestement fausse ? Donc, l'espace ne peut être défini un rapport de coëxistence entre les choses, pas plus qu'il ne peut être défini une réalité indépendante, ou bien une forme de l'intelligence, pas plus qu'il ne peut être bien identifié avec l'étendue matérielle.

Quelle est donc la vraie nature de l'espace? qu'est-ce donc que l'espace en soi ? C'est à Malebranche, à Fénelon, à Newton, à Clarke, que revient l'honneur d'avoir reconnu sa vraie nature, et nous sommes nécessairement ramenés à leur opinion par l'élimination successive de toutes les autres. En effet, l'espace n'étant ni une réalité indépendante, ni un rapport entre les choses, ni une forme de notre intelligence, que peut-il être, sinon une propriété, un attribut ? Mais si l'espace est un attribut, de quelle réalité sera-t-il l'attribut? Qu'on y prenne garde, les caractères de l'attribut doivent appartenir au sujet et se retrouver nécessairement en lui. Or, quels sont les caractères de cet attribut qui constitue l'espace? Ce sont les caractères de l'absolu et de l'infini ; il faut donc qu'il soit un attribut de la réalité nécessaire, absolue, infinie, c'est-à-dire de Dieu. Ainsi nous sommes obligés de définir l'espace un

attribut de Dieu. Nous pouvons en quelques mots résumer toute cette discussion. L'espace n'est ni une réalité indépendante, ni une forme de la pensée, ni un rapport des choses ; donc, il est un attribut, il est nécessaire et infini, donc il est l'attribut d'un être nécessaire et infini, une suite immédiate de son existence.

Mais il ne suffit pas d'avoir prouvé que l'espace ne peut être conçu par la raison que comme un attribut de l'être infini; il faut chercher à déterminer en quoi consiste cet attribut. Quel est donc l'attribut de Dieu qui constitue l'espace? Cet attribut est la propriété d'être présent partout, c'est l'immensité de l'être divin. Il faut, avec Clarke, définir l'espace, l'immensité de Dieu. L'espace ainsi défini, les caractères avec lesquels la raison le conçoit s'expliquent d'eux-mêmes. L'espace est nécessaire parce qu'il est un attribut de l'être nécessaire, il est infini parce qu'il est un attribut de l'être infini. Nous ne pouvons concevoir que l'espace cesse jamais d'exister, parce que nous ne pouvons concevoir que l'être infini cesse lui-même jamais d'exister. Nous ne pouvons concevoir que l'espace ait des limites, parce que nous ne pouvons concevoir des bornes à l'être infini. Ainsi seulement nous pouvons nous rendre compte des caractères avec lesquels la raison con-

çoit l'espace, ainsi seulement nous en pouvons comprendre la réalité.

Il est facile de prévoir et de réfuter l'objection suivante qu'au premier abord semble soulever cette solution : si l'espace était un attribut de Dieu, n'en résulte-t-il pas que Dieu est un être étendu et, par conséquent, un être matériel, divisible, mobile, sujet à composition et à décomposition ? A cette objection, je réponds avec des arguments empruntés à Clarke, à Malebranche et à Fénelon. Dieu est présent partout, il a pour attribut l'immensité infinie, et cependant il n'est ni étendu, ni corporel, ni divisible, ni mobile, ni impénétrable. Dieu a pour attribut l'immensité, et cependant il est profondément distinct de l'étendue et de la nature corporelle. L'étendue limitée des corps est à son immensité dans le même rapport que le temps à son éternité. Comme l'immensité n'a en elle ni borne ni limite, elle ne ressemble en rien à l'étendue matérielle, à la nature corporelle, elle en diffère de toute la distance qui sépare ce qui n'a pas de borne de ce qui a une borne, de toute la distance infinie qui sépare le fini de l'infini. Entre l'immensité attribut de Dieu et l'étendue matérielle qui constitue les corps, il n'y a point de terme de comparaison, il n'y a point de rapport.

Si l'immensité infinie de Dieu exclut la nature corporelle, elle n'exclut pas moins la divisibilité, car ce qui est infini ne peut avoir de parties. Les parties ont toujours un certain rapport avec le tout; une partie sera, par exemple, dans le rapport d'un millième, d'un millionième avec le tout; vous pouvez augmenter indéfiniment le dénominateur de la fraction, et la partie demeurera toujours néanmoins en un rapport déterminable et déterminé avec le tout dont elle est la partie. Or, un tel rapport existe-t-il entre les parties de l'immensité et l'immensité elle-même? L'immensité peut-elle se fractionner, se diviser en parties aliquotes? Dans quel rapport déterminable une quelconque de ces parties sera-t-elle avec le tout? Évidemment en aucune espèce de rapport; car pour qu'elle eût un rapport quelconque avec ce tout, il faudrait qu'elle en fût une certaine fraction, la moitié, le quart, le millième, etc. ; mais il n'y a ni moitié, ni quart, ni millième, etc., de ce qui est infini. Donc, de l'attribut de l'immensité de Dieu, on ne peut conclure la divisibilité. Tout ce raisonnement peut se résumer ainsi : ce qui est infini ne saurait être ni diminué ni augmenté, et, par conséquent, n'a pas de parties.

L'idée de l'immensité exclut de même d'une manière tout aussi absolue les idees de figure, de

mouvement et d'impénétrabilité. Elle exclut l'idée de figure, parce que la figure résulte de la limitation d'un être borné par des superficies. Elle exclut le mouvement, car ce qui n'a ni parties ni bornes ne peut se mouvoir au delà de sa place, puisqu'il n'y a pas de place au delà du vrai infini, puisque l'infini n'a pas de parties dont on puisse changer l'ordre ou la situation. Enfin elle exclut l'idée de l'impénétrabilité; car l'impénétrabilité n'existe qu'à la condition de deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, dont l'un ne peut occuper la place de l'autre. Il n'y a rien de semblable dans l'immensité infinie et indivisible; donc, il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

Mais si Dieu est le substratum de l'espace, l'espace étant partout, il sera lui-même partout, partout il sera présent. Or, comment entendre cette omniprésence? Je réponds avec Fénelon : Dieu est sans nul doute présent partout; mais il faut se garder de lui attribuer rien qui ressemble à une présence corporelle en chaque lieu, car il n'est pas fini, il n'est pas corps, et, par conséquent, il n'a point de superficie contiguë à la superficie des autres corps. Cette omniprésence doit s'entendre d'une présence d'immensité; en chaque lieu on doit dire, il est, sans restreindre son immensité en disant, il est ici.

« Il n'est pas plus dans un certain lieu précis qu'il n'est dans un certain temps; car il n'a par son être absolu et infini aucun rapport aux temps et aux lieux qui ne sont que des bornes et des restrictions des êtres. Demander s'il est au delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur, c'est dans un sens faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût et s'il sera encore après que le monde ne sera plus. Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui ni au deçà ni au delà. Il n'a point été, il ne sera point; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent en un certain lieu, sont impropres et indécentes. Où est-il donc? Il est, il est tellement qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte, il est l'être, ou pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est. Car moins on dit de paroles de lui et plus on dit de choses. Il est, gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres

qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés et des portions imperceptibles de l'être ne sont point simplement. On est réduit à demander quand et où ils sont. S'ils sont, ils n'ont pas été et ne seront pas ; s'ils sont ici, ils ne sont pas là. Ces deux questions quand et où épuisent leur être; mais pour celui est, tout est dit, quand on a dit, il est[1]. »

Ainsi, toutes les objections qui peuvent se présenter d'abord à l'esprit contre cette définition de la nature de l'espace s'évanouissent devant une conception bien entendue de l'immensité de Dieu. L'espace infini est un attribut de l'être infini ; non-seulement Dieu remplit l'espace, mais il le constitue. Le lieu de sa substance, comme l'a dit Malebranche, est sa substance même, et néanmoins il n'est ni matériel, ni indivisible, ni mobile, ni impénétrable, parce que toutes ces idées de matière, de figure, de divisibilité, etc., impliquent toutes également l'idée de borne, de limite, tandis qu'il est de l'essence de Dieu et de son immensité de n'avoir précisément ni bornes ni limites.

Sur cette conception de la nature de l'espace

[1] *Traité de l'existence de Dieu*, chapitre sur l'immensité.

et sur la conception semblable de la nature du temps, Clarke a fondé une preuve de l'existence de Dieu dont voici la forme : L'espace est un attribut infini et nécessaire; donc il se rapporte à un être infini et nécessaire; donc Dieu existe. Cette preuve est sans nul doute excellente, mais elle n'a que l'apparence de la nouveauté; car, en réalité, elle n'est qu'une forme, une face différente de la preuve de Descartes par l'idée de l'infini. Elle revient à cette seule vraie preuve de l'existence de Dieu : j'ai en moi l'idée de l'infini, donc Dieu existe. En effet, tout ce qui nous apparaît avec les caractères de l'infinité et de la nécessité est également propre à nous élever immédiatement, nécessairement à la conception de l'être infini; nous pouvons donc y arriver tout aussi bien par l'idée de l'espace infini du temps infini que par l'idée même de l'infini.

Mais cette preuve de l'existence de Dieu, donnée par Clarke, est tournée précisément en objection contre lui par M. Royer-Collard. M. Jouffroy rapporte et approuve cette objection dans les fragments de M. Royer-Collard, qu'il a recueillis et mis à la suite de sa traduction des œuvres de Reid.

« Les notions de substance et d'attribut, selon

M. Royer-Collard, sont des notions partielles et relatives que nous formons en divisant mentalement ce que la nature ne divise jamais. Dans le fait, nous ne percevons aucun attribut séparé d'une substance, ce serait un adjectif sans substantif. Il faut donc dire nettement à Clarke que si, pour nous du moins et relativement à la connaissance humaine, l'espace était un attribut de Dieu, par cela seul qu'il vient à notre connaissance, il introduirait immédiatement dans notre esprit la notion, et non-seulement la notion, mais la persuasion invincible de l'existence de Dieu; de sorte que Dieu nous serait connu, nous apparaîtrait en même temps et aussi clairement que l'espace, comme le moi sentant nous est suggéré immédiatement par la sensation, et la chose qui résiste par sa propre résistance. Mais on sait trop qu'il n'en est pas ainsi, et la preuve en est que tant de créatures humaines, avant et depuis Clarke, ont ignoré l'être éternel et nécessaire dont aucune n'a ignoré l'espace, et que celles qui l'ont connu par le raisonnement se sont appuyées sur la base bien plus solide de la causalité. On peut donc assurer que l'argument de Clarke n'est pas concluant.

Cette objection est, selon nous, sans valeur, et n'ébranle en rien la preuve de Clarke. Elle

s'applique tout aussi bien à Descartes qu'à Clarke. On peut tout aussi bien opposer à la preuve par l'infini le grand nombre d'individus et de peuples qui n'ont pas eu l'idée claire d'un Dieu unique quoique ayant l'idée de l'infini. Dans l'un et l'autre cas l'objection est la même et nous devons y faire la même réponse. Autre chose est une notion vague et confuse, autre chose est une notion analysée, éclaircie par la réflexion. Tous les hommes en tout temps, en tout lieu, ont conçu un espace infini; mais tous ne se sont pas posé la question de la nature de l'espace, la question de savoir si c'était une substance ou un attribut. Sans doute nous allons immédiatement de l'attribut à la substance; et si l'espace avait été conçu par tous les hommes comme un attribut, certainement tous l'auraient rapporté à une substance infinie et nécessaire, tous auraient immédiatement conclu de l'infinité de l'espace à l'infinité de Dieu. Mais l'immense majorité des hommes n'a jamais recherché et sans doute ne recherchera jamais si l'espace est une forme de la pensée, un rapport, une substance, ou bien un attribut, et voilà pourquoi ils n'ont pu s'élever immédiatement de l'idée de l'espace absolu et infini à l'idée d'un être absolu et infini, sujet de cet espace. Mais que peut prouver contre l'argument de Clarke cette ignorance de la vraie nature de l'espace,

sinon que tous les hommes ne sont pas des métaphysiciens comme Clarke et comme Malebranche ?

Il faut donc se rendre à l'opinion de Clarke sur la nature de l'espace. Bien interprétée, bien comprise, elle résiste à toutes les objections qu'on a soulevées contre elle. Elle n'aboutit pas à la confusion de Dieu avec le monde, elle ne fait pas de Dieu une intelligence *mundana*, comme l'en accuse Leibnitz, puisque, entre Dieu et le monde, entre son immensité et l'étendue matérielle, elle conserve la distance infinie qui sépare ce qui est limité de ce qui est sans limites, puisqu'il n'y a ni dedans ni dehors pour l'être dont l'attribut est l'immensité. Elle ne fait que traduire en une forme plus scientifique cette vérité vulgaire que Dieu est partout. Dieu est partout présent, et l'espace est un attribut de Dieu, me paraissent au fond deux propositions identiques, et je ne vois pas plus dans l'une que dans l'autre de sujet de légitimes alarmes. Enfin cette définition de la nature de l'espace est seule conforme à la raison, puisque seule entre toutes les autres elle peut rendre compte des caractères d'absoluité et d'infinité avec lesquels la raison conçoit l'espace.

L'espace infini étant un attribut de l'être in-

fini, dans la notion d'espace, comme dans la notion d'infini, comme dans la notion de cause, la raison a toujours un seul et même objet, à savoir, l'être infini. Ainsi l'idée d'espace, qui est l'idée de l'immensité de l'être infini, se réduit, comme l'idée de cause absolue, à l'idée de l'infini.

CHAPITRE VI.

De l'idée du temps infini. — De son antécédent chronologique. — Le temps infini est absolu. — De l'objet de l'idée de temps infini. — Exposition et critique des diverses opinions sur la nature du temps. — Critique de l'opinion vulgaire. — Critique de Locke et de Condillac. — Critique de Leibnitz. — Critique de Kant. — De la vraie nature du temps. — Opinion de Clarke. — Le temps infini est l'éternité de l'être infini. — Définition de l'éternité de Dieu opposée à la durée des créatures. — Réfutation d'une objection de Leibnitz. — Analogies entre le temps et l'espace. — Identité de l'idée du temps avec l'idée de l'être infini.

Toute intelligence humaine conçoit le temps avec les mêmes caractères que l'espace, c'est-à-dire comme absolu et infini. Nous pouvons imaginer que tout ce qui se succède au sein du temps cesse un jour d'exister ; mais il nous est impossible de supposer que le temps lui-même puisse être anéanti. La notion que nous avons de l'infinité du temps est tout aussi nette que la notion de l'infinité de l'espace. Nous comprenons tout aussi clairement le temps sans bornes que l'espace sans bornes, et si nous jugeons qu'il est sans bornes, ce n'est pas à cause de l'impuissance plus ou moins éprouvée de notre intelligence à lui poser une borne, mais parce que nous sommes persuadés *à priori* de son infinité.

Quel est l'antécédent fini et con tingent à pro-

pos duquel, suivant la loi générale qui a été posée, s'éveille en notre intelligence l'idée du temps nécessaire et infini? L'antécédent de l'idée d'espace infini se trouve dans l'exercice des sens et dans la notion de corps. L'antécédent de la notion de temps infini est d'une autre nature; il n'est pas au dehors, il est au dedans de nous; il n'est pas dans l'exercice des sens, mais dans l'exercice de la mémoire. De même que toute perception du tact nous suggère l'idée d'une étendue limitée, de même tout fait de mémoire renferme en lui l'idée d'une durée plus ou moins longue, et de même que l'idée de l'étendue révélée par les sens éveille en nous l'idée d'espace infini, de même c'est l'idée de durée enfermée dans tout fait de mémoire à propos de laquelle nous concevons la durée illimitée, le temps infini. Quelle est cette durée enfermée dans tout fait de mémoire? C'est notre propre durée. Nous ne pouvons nous souvenir sans savoir que nous avons duré, à partir du fait qui est l'objet du souvenir, jusqu'au souvenir lui-même. Pour que nous nous souvenions et que nous ayons l'idée de notre propre durée, la condition de la succession de deux ou de plusieurs idées et opérations n'est pas nécessaire. En effet, le moi est essentiellement actif, et il ne peut agir sans savoir qu'il agit, et il ne peut continuer d'agir sans savoir qu'il

continue d'agir; sans savoir que lui, qui agit le moment d'à présent, est le même qui agissait le moment d'auparavant, et par conséquent sans savoir qu'il a duré. Donc, l'idée de notre propre durée nous est donnée primitivement dans la conscience de notre activité continue, et non dans la succession de plusieurs opérations ou idées de notre esprit.

Cette idée de notre propre durée, puisée dans le sentiment de la continuité de notre activité, est l'antécédent chronologique de l'idée du temps infini. C'est de l'idée de notre propre durée limitée et contingente que nous allons dans l'ordre de la connaissance, à l'idée du temps infini; mais s'il en est ainsi au point de vue de la connaissance, il n'en est pas de même dans l'ordre de la réalité. En effet, ce qui a une restriction ne suppose-t-il pas toujours antérieurement à lui ce qui n'a pas cette restriction? L'infini n'est-il pas nécessairement le principe et le fondement du fini? Notre durée a donc pour antécédent logique la durée infinie dont elle n'est qu'une restriction, une limitation, dont elle n'est, pour ainsi dire, qu'un dépôt partiel et momentané.

Cette durée infinie est absolue; elle s'écoule la même pour tous les êtres, quels que soient leur

organisation, leurs sentiments, leurs passions, la lenteur ou la vivacité des impressions qui se succèdent en eux. Il est vrai que, suivant la nature, suivant le cours plus ou moins rapide de nos idées, le même temps nous paraît plus ou moins long; une expérience de tous les instants le prouve; mais si le temps *paraît,* il *n'est* pas plus ou moins long, et toutes les illusions possibles de ce genre ne peuvent, dans la réalité, avancer ni reculer le cours uniforme du temps. Ce qui, dans la réalité, n'est pour moi qu'un instant, n'est aussi qu'un instant au regard de tous les autres êtres, au regard de toutes les choses existantes. Par des hypothèses plus ou moins ingénieuses, plus ou moins subtiles, les philosophes sceptiques et sensualistes se sont efforcés de mettre en doute ce caractère absolu de la durée infinie; mais toutes ces hypothèses portent en elles-mêmes une contradiction nécessaire. Toutes, pour établir la diversité de la durée au regard d'êtres de différentes organisations, sont précisément obligées de supposer un temps absolu, une mesure uniforme de la durée. Je dis que cette contradiction est nécessaire, car en tout ordre de choses, le relatif n'existe qu'à la condition de l'absolu, de même que le fini à la condition de l'infini. Rien donc ne peut détruire le témoignage de la raison, qui nous atteste que le temps est infini et absolu. Après

avoir établi les caractères avec lesquels la raison conçoit le temps, il faut entrer dans la question ontologique. Quelle chose est le temps en soi? Quel est le rapport de sa nature avec la nature de l'être infini?

Je retrouve dans l'histoire de la philosophie les mêmes hypothèses sur la nature du temps que sur la nature de l'espace. Le temps, de même que l'espace, a tour à tour été considéré comme une réalité distincte, indépendante de Dieu et de l'univers, comme identique à la durée limitée et contingente des créatures, comme un certain rapport entre les choses, comme une forme de la pensée, et enfin comme un attribut de l'être infini. Toutes ces hypothèses pèchent et valent précisément par où pèchent et valent les hypothèses correspondantes sur la nature de l'espace. Je suis donc dispensé de les exposer et de les critiquer avec les mêmes développements.

Quelques philosophes peu profonds, et en général le vulgaire, semblent incliner à concevoir le temps, de même que l'espace, comme une sorte de réalité indépendante de Dieu et de l'univers, au sein de laquelle toutes choses s'écoulent. Mais une telle hypothèse, soit qu'il s'agisse du temps, soit qu'il s'agisse de l'espace, est tout aussi con-

traire à la raison, et se réfute de la même manière. Si le temps absolu et infini était une réalité indépendante, il y aurait en dehors de Dieu, en dehors de l'être infini, un autre être nécessaire et infini. En vain essayerait-on d'échapper à cette conséquence par quelque subtilité sur la nature de cette réalité indépendante qu'on attribue au temps. Si l'on admet que le temps existe, séparé de Dieu et séparé des choses, il faut convenir qu'il est un être, une substance, et une substance infinie et nécessaire, puisque notre raison se refuse à le concevoir autrement que comme infini et comme nécessaire. Cette hypothèse conduit donc à la même contradiction que l'hypothèse correspondante sur la nature de l'espace, et par là même elle est condamnée.

Les mêmes philosophes qui, comme Locke, ont confondu l'espace infini avec le corps, avec l'étendue matérielle, qui de sa nature est nécessairement divisible, mobile, limitée, par une erreur semblable ont également confondu le temps infini avec la durée limitée, contingente, divisible, propre aux créatures, et se sont obstinés à ne rien voir au delà de cette durée, comme au delà de cette étendue. Mais l'opposition des caractères de cette durée limitée qu'embrasse notre expérience, avec les caractères de la durée infinie

et absolue que conçoit notre raison, démontre la fausseté de l'hypothèse qui les confond l'une avec l'autre. La durée infinie conçue par la raison est tout aussi distincte de la durée finie des choses, que l'espace infini est distinct de l'étendue matérielle du monde.

Le temps sera-t-il donc, comme le soutient Leibnitz, un simple rapport entre les choses? Fausse en ce qui concerne la nature de l'espace, cette hypothèse sera-t-elle vraie en ce qui concerne le temps? Selon Leibnitz, l'espace est un ordre des coexistences possibles, et le temps un rapport de succession entre les choses, ou, comme il le dit encore : « Un ordre de possibilités inconstantes, mais ayant de la connexion, de telle sorte que cet ordre cadre non-seulement à ce qui est actuellement, mais encore à ce qui pourrait être mis à la place, comme les nombres sont indifférents à tout ce qui peut être *res numerata.* » (Réplique aux *Réflexions de Bayle.*)

Le temps n'est donc rien de réel en soi, mais un simple rapport. De même que l'espace n'est rien en dehors de l'ordre des choses réelles ou possibles qui coexistent, de même le temps n'est rien en dehors de l'ordre des choses réelles ou possibles qui se succèdent. Supposez que le rap-

port de coexistence des choses soit anéanti, et l'espace sera anéanti ; de même, supposez qu'il n'y ait un jour plus de choses qui se succèdent, et il n'y aura plus de temps. Semblable à l'hypothèse du même philosophe sur la nature de l'espace, cette hypothèse sur le temps se réfute de la même manière. Leibnitz définit le temps, un rapport de succession entre les choses ; mais que sont les choses qui se succèdent ? Des choses qui passent, des choses contingentes qui peuvent être ou ne pas être ; qui peuvent cesser d'exister, et par conséquent de se succéder. Or, puisque évidemment le rapport périt en même temps que les termes entre lesquels il existe, le temps pourrait cesser d'exister avec les choses qui se succèdent, et il n'y aurait pas plus de nécessité dans l'existence du temps, qu'il n'y en a dans l'existence des choses qui se succèdent. Mais si la raison conçoit que les choses qui se succèdent puissent cesser d'être, elle ne conçoit pas que le temps lui-même ait un terme, une fin possible, et le poëte qui a dit en un beau vers :

Sur les mondes détruits le temps dort immobile,

n'a fait que traduire d'une manière éloquente ce caractère de nécessité sans lequel la raison ne peut concevoir l'existence du temps.

En outre, une succession peut bien être indéfinie, c'est-à-dire prolongée de telle sorte que l'imagination ne puisse s'en représenter les limites, mais de sa nature elle ne peut être infinie. Dans toute succession, dans toute progression, il y a un avant et un après, il y a un terme antérieur et un terme postérieur, il y a du nombre, donc l'idée seule de succession exclut l'idée d'infinité.

Ainsi l'hypothèse de Leibnitz enlève au temps comme à l'espace le caractère de l'absolu et de l'infini, elle le dépouille de tous les caractères avec lesquels la raison le conçoit. Répétons encore ici, qu'entre des termes contingents, nul rapport nécessaire ni de coexistence ni de succession ne peut ontologiquement exister ; que tout rapport s'évanouit en même temps que les termes de ce rapport, et que nul rapport, soit de coexistence, soit de succession, ne peut égaler l'infini. Voilà ce qui condamne à jamais l'hypothèse de Leibnitz, en la mettant en contradiction avec le témoignage de la raison.

Dans la philosophie de Kant, comme dans la philosophie de Leibnitz, le temps subit la même destinée que l'espace. Kant convertit le temps de même que l'espace en une pure forme de la pen-

sée. Le temps n'existe pas en dehors de nous, toute sa réalité est comprise dans l'idée que nous en avons en notre esprit. Croire que le temps a quelque réalité en dehors de notre pensée, c'est transporter à un objet problématique ce qui n'appartient qu'au sujet. Le temps n'est qu'une condition subjective de nos intuitions internes, comme l'espace n'est qu'une condition subjective de nos intuitions externes. Entre le temps et l'espace il y a cette seule différence que l'espace est la condition exclusive sous laquelle nous percevons tous les phénomènes extérieurs, tandis que le temps est plus spécialement la condition sous laquelle nous percevons les phénomènes intérieurs. Mais tout phénomène, les phénomènes externes comme les phénomènes internes, ne nous est connu qu'à la condition d'arriver à la conscience. Il en résulte, selon Kant, que le temps, condition formelle de la perception de tous les phénomènes intérieurs, se trouve par là même la condition formelle *à priori* de tous les phénomènes, soit internes, soit externes, sans exception. Il est la condition médiate de la perception des phénomènes externes, et la condition immédiate des phénomènes internes. Ainsi, dans le système de Kant, la subjectivité ou l'idéalité du temps rejaillit sur toute la connaissance, et la frappe tout entière de subjectivité et de relati-

vité. Les arguments sur lesquels Kant s'appuie pour soutenir cette étrange opinion sont les mêmes que ceux qu'il a invoqués en faveur de l'idéalité de l'espace, et il n'est pas besoin de les réfuter de nouveau. D'ailleurs, en niant la réalité objective du temps, comme en niant la réalité objective de l'espace, Kant déclare suspecte l'autorité et la légitimité de la raison; il ouvre la porte à un scepticisme nouveau, aussi dangereux, plus radical et non moins mal fondé, comme nous le verrons plus tard, que tous les autres systèmes sceptiques qui se sont produits dans l'histoire de la philosophie.

Mais si le temps en soi n'est pas une pure forme de la pensée ni un être existant par lui-même ni un simple rapport de succession entre les choses, quelle en est donc la vraie nature? C'est encore à Clarke que revient l'honneur de l'avoir nettement déterminée et définie.

Le temps absolu et infini n'étant pas un rapport entre les choses et n'étant pas une réalité indépendante, il reste qu'il soit un attribut. Or de quelle réalité sera-t-il l'attribut? Infini et absolu, il ne peut être la propriété de rien de contingent et de fini, mais seulement de l'être infini et absolu. Le temps ne doit donc être conçu que comme un

attribut de l'être infini. Telle est l'opinion de Clarke et de Fénelon, telle est, selon nous, la seule opinion qui puisse satisfaire à la raison et rendre compte des caractères avec lesquels elle ne peut pas ne pas concevoir le temps. Le temps infini est une suite immédiate et nécessaire de l'existence de Dieu; et c'est Dieu qui par son essence est le fondement du temps, tout comme il est le fondement de l'espace. Le temps infini est sa permanence absolue, son éternité, de même que l'espace infini est son immensité. Toute durée finie et contingente est une limitation de son éternité, tout comme toutes les étendues particulières sont des limitations de son immensité. Tâchons d'approfondir davantage cet attribut de l'être infini auquel correspond notre idée d'un temps nécessaire et infini.

L'être infini et nécessaire est doué d'une permanence absolue et d'une durée sans bornes. Étant nécessaire, il ne peut cesser d'exister; étant infini, il ne peut souffrir de bornes dans son existence. L'éternité est le mode de la durée de l'être infini. La durée variable, successive, contingente des créatures, diffère tout autant de l'éternité que le corps diffère de l'immensité, autant que ce qui a des bornes diffère de ce qui n'en a pas. Notre durée est successive, elle a des li-

mites, un milieu, un commencement, une fin; en un mot, elle est divisible, elle a des parties. La raison ne conçoit rien de tel dans l'existence de l'être infini, elle n'y conçoit ni commencement, ni milieu, ni fin, ni limites, ni parties d'aucune nature. L'éternité étant indivisible comme tout ce qui est infini, elle est toujours tout entière et tout à la fois, en dépit de toutes les divisions auxquelles notre imagination s'efforce de la soumettre. Il n'y a pas de date, pas de chronologie dans l'éternité. Il n'y a pas une éternité avant tel ou tel point qu'il nous plaît arbitrairement de fixer, soit avant le commencement du monde, soit avant que nous fussions nés, et une autre éternité qui daterait à partir de ce point. Quiconque parle et raisonne ainsi, quiconque prétend poser une date quelconque au sein de l'éternité, montre par là clairement qu'il ne s'est jamais rendu compte ni de l'éternité ni de l'infini. Il est aussi impossible de concevoir deux éternités que de concevoir deux êtres infinis. Ces deux éternités ne se borneraient-elles pas réciproquement à leur point de contact, et, en conséquence, comment seraient-elles des éternités? Entre l'éternité et notre durée, comme entre l'infini et le fini, il n'y a point de rapport, point de comparaison, point de mesure possible. Fénelon développe dans tout le chapitre sur l'éternité de

son traité de *l'Existence de Dieu* cette même pensée avec une éloquence et une profondeur remarquable. « Dirai-je, s'écrie-t-il dans une invocation à l'être infini, que vous étiez avant moi? Non; car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire vous étiez; car vous étiez marque un temps passé et une succession. Vous êtes, et il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini que l'on puisse vous attribuer, pour parler dans la rigueur des termes. Il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes, et ce terme de toujours qui est si fort pour la créature, est trop faible pour vous, car il marque une continuité et non une permanence... Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir; on ne peut pas dire que vous serez après ce qui passe, car vous ne passez pas. Ainsi, vous ne serez pas, mais vous êtes; et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une rivière, il ne devance ni ne suit, car il ne marche point; ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je puis le dire de l'être infini par rapport à l'immobilité de l'existence. Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner; mais ce qui ne passe pas existe

absolument et n'a qu'un présent infini. Il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire. Il est sans temps dans tous les temps de la création. Quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps. » Il est impossible de mieux définir l'éternité ou la permanence absolue de Dieu, il est impossible d'en exclure plus rigoureusement tout ce qui ne lui appartient pas.

Tel est l'objet de notre raison lorsqu'elle conçoit le temps nécessaire et infini, et cette durée variable et limitée à propos de laquelle elle le conçoit, n'est que la transition, le passage des créatures sur cette permanence absolue, sur cette éternité de l'être infini. Mais, objecte Leibnitz à Clarke : « Si l'espace infini est l'immensité de Dieu, le temps infini sera l'éternité de Dieu ; il faudra donc dire que ce qui est dans l'espace est dans l'immensité de Dieu, et, par conséquent, dans son essence, et que ce qui est dans le temps est dans l'éternité de Dieu, phrases étranges, et qui font bien connaître qu'on abuse des termes[1]. »

Quant à nous, pas plus que Clarke, pas plus que Fénelon, pas plus que Malebranche, qui a dit précisément : « Les esprits sont dans la rai-

[1] *OEuvres de Leibnitz*. Édit. Charp., 2e vol., p. 455.

son divine et les corps dans son immensité[1], » nous ne reculons devant cette conséquence bien entendue. Mais quoi, dira-t-on, n'est-ce pas absorber tous les êtres au sein de Dieu que de les placer tous au sein de son immensité et de son éternité? Cette question est toujours la même, c'est toujours la question des rapports du fini et de l'infini, qui se présente à propos de chacune des notions absolues de la raison impersonnelle, et que nous sommes obligés d'ajourner pour éviter de tomber dans de continuelles répétitions. Lorsque nous disons que l'espace et le temps sont des attributs de Dieu, et que toutes choses sont placées au sein de son éternité et de son immensité, nous ne faisons que répéter sous une autre forme ce que déjà nous avons dit en établissant l'existence de l'être infini, c'est-à-dire l'existence d'un être en dehors duquel rien ne peut être conçu puisqu'il est infini, et qui, par conséquent, doit comprendre en son sein toutes les existences finies. Nous ne soulevons donc pas ici un problème nouveau, nous ne faisons que reproduire sous une forme nouvelle un problème, toujours le même, dont la solution est comprise dans la question générale des rapports de l'infini, de Dieu avec le monde.

[1] *Entretiens de métaphysique.* Édit. Charp., 1 vol., p. 123.

Les idées absolues de temps et d'espace ont donc un même objet, et ainsi s'explique la remarquable analogie qui existe entre le temps et l'espace, soit qu'on les considère au point de vue psychologique, soit qu'on les considère au point de vue ontologique. Cette fraternité du temps et de l'espace se trahit par la similitude, par le parallélisme des hypothèses dont presque toujours ils ont été l'objet. Celui qui a conçu l'espace comme une réalité distincte du monde et de Dieu, concevra le temps de la même manière. Les philosophes sensualistes ont identifié l'espace avec l'étendue, et ils ont identifié le temps avec la durée. Leibnitz s'est représenté l'espace comme un rapport de coexistence entre les choses, et il s'est représenté le temps comme un simple rapport de succession entre les choses. Dans la critique de la raison pure, le temps et l'espace ont aussi une même fortune, et Kant les convertit tous deux en de pures formes de la sensibilité. Enfin, si Clarke conçoit l'espace comme un attribut de Dieu, il conçoit aussi le temps comme un autre de ses attributs. Si l'un est pour lui son immensité, l'autre est son éternité. Une de ces hypothèses sur l'espace semble entraîner nécessairement l'hypothèse correspondante sur le temps. Mais comment, dans cette analogie, dans l'intimité de ces rapports, quelque chose pour-

rait-il nous surprendre, puisque le temps et l'espace, l'immensité et l'éternité, ne sont, comme l'a dit M. Royer-Collard, que les deux dimensions de l'infini, puisque le temps et l'espace se rapportent à un seul et même objet, sont une seule et même chose, à savoir l'être infini? Cette définition de la nature du temps et de l'espace n'est pas nouvelle; mais la philosophie française depuis longtemps a eu le tort de la dédaigner, de la reléguer parmi les chimères d'une creuse métaphysique. J'espère, en la reproduisant ici, l'avoir justifiée; j'espère avoir prouvé que seule elle pouvait satisfaire à la raison, parce que seule elle pouvait rendre compte des caractères avec lesquels la raison conçoit le temps et l'espace; et je répète encore, en terminant cette discussion, la magnifique phrase de Newton qui la résume si bien tout entière. « *Existendo semper et ubique Deus durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit.* »

L'idée du temps comme l'idée de l'espace se résout donc dans l'idée de l'infini.

CHAPITRE VII.

De l'idée d'ordre absolu. — Elle ne rentre pas dans une classe intermédiaire entre les principes rationnels et les principes empiriques. — Elle a tous les caractères des autres idées de la raison. — Elle n'est pas seulement universelle, elle est absolue. — En quoi consiste le caractère absolu de l'idée d'ordre. — Antécédent de l'idée d'ordre. — Importance de cette idée. — Elle est le principe de l'induction. — Ses diverses applications au monde physique et au monde moral. — Les erreurs auxquelles donnent lieu ces applications ne prouvent rien contre le caractère absolu de l'idée d'ordre.

J'appelle idée d'ordre absolu cette notion de la raison que plusieurs philosophes désignent sous le nom de croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature. Je me permets ce léger changement à la langue philosophique ordinaire, parce que le terme de croyance à la stabilité et à la généralité des lois de la nature ne me semble pas exprimer dans toute sa portée cette aperception de la raison impersonnelle. Je trouve qu'il a l'inconvénient d'avoir l'air de la restreindre aux limites de notre petit monde, et de l'appliquer seulement à ces vicissitudes des phénomènes qu'embrasse ou peut embrasser notre expérience, tandis que nécessaire et absolue cette idée s'étend également à toutes les existences réelles ou possibles.

La plupart des philosophes qui ont constaté l'existence d'une croyance naturelle à la généralité et à la stabilité des lois du monde ont néanmoins méconnu le caractère de l'absolu que nous venons de lui attribuer. D'après ces philosophes, la croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature rentrerait dans une classe intermédiaire entre les idées et les principes de l'expérience, et les idées et les principes de la raison. Il nous est impossible d'admettre une pareille distinction entre les idées de la raison; toutes ont les mêmes caractères, comme elles ont une même origine; le principe que tout dans la nature se produit avec ordre, conformément à des lois générales et stables, est revêtu du même caractère de l'absolu que ces autres principes : Rien n'arrive qui n'ait une cause : tout corps est dans l'espace, tout événement est dans le temps. Par une détermination exacte de l'idée d'ordre, nous allons démontrer qu'en effet elle possède ce caractère, comme toutes les autres idées de la raison.

L'idée d'ordre absolu est cette idée en vertu de laquelle nous croyons naturellement que ce qui s'est produit dans certaines circonstances continuera à se produire dans des circonstances identiques, que rien ne va au hasard dans le monde, et que tous les phénomènes s'y produisent

et s'y succèdent en vertu de lois stables et générales. Notre raison conçoit un plan dans l'univers, un ordre, au sein duquel toutes choses sont placées ; un ordre auquel la création tout entière est soumise. Ni les changements imprévus, ni les perturbations qui détruisent tout à coup un certain ordre, que depuis longtemps nous étions accoutumés à voir dans les choses, n'ébranlent notre foi en l'existence de cet ordre universel. Nous jugeons que ces perturbations sont purement apparentes, et qu'elles s'accomplissent en vertu d'une loi qui nous est inconnue, en vertu d'un ordre supérieur dont les rapports nous échappent. Toujours nous croyons à une règle cachée sous les apparences de l'irrégularité, et à un ordre caché sous les apparences du désordre. Non-seulement il est impossible à notre raison d'admettre le désordre et le hasard dans le monde physique, mais encore dans le monde moral, et il n'est donné à aucun méchant de ne pas redouter et à aucun juste de ne pas espérer une autre vie, dans laquelle la loi du mérite et du démérite recevra son accomplissement. Voilà en quoi consiste cette idée de la raison. Son existence au sein de notre intelligence n'est pas moins évidente que l'existence des idées de cause, de temps et d'espace, et elle a le même caractère d'universalité. Sans doute toutes les intelligences ne sont

pas capables de dégager cette notion, de la formuler, de la concevoir dans toute sa portée métaphysique; mais il en est de même de toutes les autres idées de la raison, et cependant on n'en peut rien conclure contre leur universalité. Observez les hommes au lieu de les interroger; considérez la foule dans ses affirmations, dans ses raisonnements, dans ses prévisions à l'égard des phénomènes, dans les règles de sa conduite, et vous découvrez clairement en elle cette croyance, cette foi profonde à l'ordre de l'univers. Non-seulement l'idée de l'ordre est dans toutes les intelligences, mais elle y joue un rôle immense; elle est le principe de tous les jugements portés sur l'avenir, de toutes les prévisions, de toutes les conjectures; elle est la règle dominante de la plupart des actions des hommes. Elle se manifeste dans l'homme le plus grossier, dans le sauvage, dans l'enfant, tout aussi bien que dans le savant qui étudie les lois du monde. En effet, l'homme le plus grossier, le sauvage, ne croient-ils pas fermement au retour périodique de la nuit et du jour, au retour périodique des saisons avec les mêmes vicissitudes de température, avec les mêmes inconvénients et les mêmes ressources? N'agissent-ils pas sans hésitation en vertu de cette croyance? Ne croient-ils pas que l'arbre qui a porté des fruits dont ils se sont nourris, des feuilles dont ils se

sont vêtus, continuera à porter des fruits qui les nourriront et des feuilles qui serviront encore à les vêtir? Cette même croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature se manifeste avec une énergie toute particulière dans l'enfant dès les premières lueurs de son intelligence. S'est-il brûlé le doigt au feu, il se garde bien, comme le remarque Reid, de s'en approcher de trop près une seconde fois; il fuit ce qu'il sait une première fois lui avoir fait du mal; il recherche avec empressement ce qu'il sait lui avoir causé du plaisir. D'où vient que le sauvage et l'enfant agissent ainsi? D'où vient qu'avec tant d'assurance ils attendent les mêmes effets des mêmes causes et des mêmes circonstances? N'est-ce pas parce qu'ils croient, sans s'en rendre compte, à la stabilité et à la généralité des lois de la nature? N'est-ce pas parce qu'ils croient à un ordre du monde, à un plan providentiel qui comprend toutes choses?

Si cette idée se manifeste de la façon que je viens d'indiquer dans les intelligences les plus grossières, elle se manifeste sous une forme plus élevée dans les intelligences plus développées: chez le savant, par exemple, qui étudie les lois du monde. En effet, c'est elle qui inspire toute recherche scientifique; c'est elle qui constamment

y préside. Le savant concevrait-il l'idée d'étudier telle ou telle série de faits, de rechercher la loi en vertu de laquelle ils s'accomplissent, et le rapport qui les unit les uns avec les autres, s'il n'était pas dans la ferme persuasion que ces faits ne vont pas au hasard, qu'ils ont une règle, une loi? Comment, s'il n'avait pas cette foi, pourrait-il un seul instant songer sérieusement à en faire l'objet d'une recherche scientifique? Quand un savant soumet à ses observations, à ses expériences, un ordre de faits dont les lois et les rapports sont encore inconnus, c'est qu'il est assuré *à priori* de l'existence de ces rapports et de ces lois, et en conséquence, de la possibilité de les découvrir. Voilà pourquoi, sans se désespérer, les savants continuent à étudier avec ardeur les faits en apparence les plus irréguliers, les plus désordonnés. Ni les astronomes n'ont encore trouvé les lois des étoiles filantes, ni les médecins les lois du choléra; mais quelque grande que soit l'irrégularité apparente de ces deux ordres de faits, quelque réfractaires qu'au premier abord ils paraissent à toute espèce de règle et de loi, astronomes et médecins continuent cependant de les étudier, persuadés que ces lois existent, et qu'un jour la science peut arriver à les découvrir. Ainsi, en réalité, toute recherche scientifique, et même la seule pensée d'une recherche scientifique, est une

profession de foi à un plan de l'univers, à un ordre absolu. Otez cette croyance, et vous détruisez en même temps les principes et les fondements de toute science, car il n'y a de science que de ce qui est général, et il n'y a de général que ce qui est assujetti à une loi.

Si l'on ne conteste pas l'existence universelle de cette notion, on contestera peut-être sa nature et son origine, et on soutiendra contre nous qu'elle est un produit de l'expérience et de la généralisation. Mais si l'idée de l'ordre avait une telle origine, si nous la formions successivement et seulement après avoir vérifié en un grand nombre de circonstances que le même corps conserve les mêmes propriétés, que le même phénomène dans des circonstances identiques en accompagne toujours un autre, n'est-il pas évident que cette idée, produit ultérieur de l'observation et de la réflexion, devrait se trouver seulement dans l'intelligence de celui qui a beaucoup observé, beaucoup expérimenté? Or, il n'en est pas ainsi, puisque l'enfant et le sauvage manifestent tout d'abord une foi aussi vive en la stabilité et la généralité des lois de la nature, en l'ordre de l'univers, que le savant qui a passé toute sa vie à observer, à étudier les lois et les rapports des phénomènes.

Il est tout aussi impossible de faire dériver l'idée d'ordre de l'association des idées. L'enfant qui s'est brûlé associe l'idée de douleur à l'idée de feu, et en général nous associons ensemble les idées de deux phénomènes que l'expérience nous a montrés se produisant à la suite l'un de l'autre; telle serait, suivant quelques psychologues, l'origine et l'explication de notre croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature, à l'ordre de l'univers. Mais, dans cette hypothèse, comment expliquer le caractère de généralité absolue qui est propre à cette idée de l'ordre que notre raison conçoit? Si pour y arriver nous n'avions pas d'autre voie que l'association des idées, tout au plus pourrions-nous croire à la liaison de quelques phénomènes que l'expérience nous aurait montrés unis les uns aux autres. Nous ne pourrions croire à la permanence de cette liaison qu'*à posteriori*, c'est-à-dire qu'après un certain nombre d'expériences. Or, au contraire, notre croyance à l'ordre embrasse tous les phénomènes sans exception, et elle les embrasse *à priori*, c'est-à-dire que là même où l'expérience ne nous a rien montré, là où notre esprit n'a pu encore associer entre elles les idées de divers phénomènes, là, même par avance, nous croyons à l'existence d'une loi, d'un ordre, tout aussi fortement que là où cet ordre s'est dé-

couvert à nous. Enfin, si l'idée d'ordre dérivait de l'association des idées, elle ne se formerait encore qu'à la longue et à la condition de la succession répétée, du retour plusieurs fois expérimenté des mêmes phénomènes, elle serait un produit ultérieur d'une intelligence développée. Comment donc dans cette hypothèse, de même que dans la précédente, expliquer la foi si primitive et si énergique de l'enfant et du sauvage en l'ordre du monde?

On objectera encore peut-être que le physicien, le chimiste, répètent plusieurs fois leurs expériences avant d'affirmer d'une manière générale que tel ou tel phénomène se produit régulièrement dans certaines circonstances. Il est vrai; mais pourquoi le physicien et le chimiste répètent-ils ainsi leurs expériences? Ce n'est pas pour s'assurer par cette répétition du retour du même phénomène dans les mêmes circonstances, mais pour s'assurer de la nature de ce phénomène et de la nature de ces circonstances; car, pour ce qui est de la foi que nous avons au retour régulier d'un même phénomène en des circonstances identiques, la répétition n'y fait rien, un seul fait vaut autant que mille. Que je voie un phénomène se produire pour la première fois, ou que je l'aie vu se répéter autant de

fois que la nuit a succédé au jour, peu importe; la certitude où je suis que ce même fait se reproduira dans les mêmes circonstances, que la même cause produira les mêmes effets, que le même corps continuera d'avoir les mêmes propriétés, n'en est ni diminuée ni augmentée, elle demeure toujours la même, toujours absolue.

Mais le caractère de l'absolu qui appartient à cette notion avec le caractère de l'universalité achève de prouver qu'elle ne dérive pas de l'expérience. J'attribue à l'idée d'ordre le caractère de l'absolu comme à toutes les autres idées de la raison, et en ce point je diffère des philosophes, qui, tout en reconnaissant l'universalité et l'origine rationnelle de l'idée d'ordre, ont pensé qu'elle se distinguait de toutes les autres idées de la raison par l'absence de ce caractère. Selon ces philosophes, le principe de la généralité et de la stabilité des lois de la nature différerait ainsi à la fois des principes empiriques et des autres principes de la raison. Il différerait des principes empiriques par son origine et par son universalité; des principes de la raison, parce qu'il ne donnerait pas l'absolu, le nécessaire en soi, parce que sa négation n'emporterait pas avec elle contradiction. Il y aurait contradiction à concevoir un phénomène sans substance, un effet sans

cause, un corps qui ne soit pas dans l'espace, un événement qui ne soit pas dans le temps, un méchant qui mérite d'être récompensé, un juste qui mérite d'être châtié, mais il n'y en aurait pas à concevoir que les lois générales qui régissent le monde soient changées, à concevoir que ces lois cessent d'être des lois stables et générales.

Il est vrai qu'à considérer en particulier telle ou telle loi, ou même tel ou tel système de lois, il n'y a rien d'absolu dans cette loi ou dans ce système de lois. Il n'y a rien d'absurde, rien de contradictoire à concevoir que telle ou telle loi, que tel ou tel rapport des éléments qui constituent telle ou telle espèce d'êtres puisse un jour varier dans ses effets ou dans ses proportions. Il n'y a rien d'absurde et de contradictoire à concevoir que la terre puisse un jour cesser d'accomplir sa révolution autour du soleil, ou même que les lois générales qui président à tout notre système puissent être troublées, suspendues et remplacées par d'autres. Mais voici en quoi consiste le caractère absolu qui appartient à l'idée de l'ordre de l'univers. Voici ce que nous ne pouvons nier sans tomber dans l'absurde et le contradictoire : si notre pensée ne répugne pas à admettre la possibilité de changements et de perturbations apparentes dans les lois actuelles, dans l'ordre actuel

du monde, elle se refuse obstinément à admettre la possibilité de la suspension de toute loi, de la destruction absolue ou même d'une seule perturbation réelle de l'ordre.

Qu'il y ait eu, qu'il puisse y avoir encore des perturbations dans le système actuel du monde, nous le concevons; mais nous ne pouvons concevoir sans contradiction que ces changements, ces perturbations, ne soient pas eux-mêmes l'effet d'une loi et ne rentrent pas dans un plan qui, pour échapper à notre intelligence, n'en est pas moins réel. Quand tous les mondes un jour devraient être bouleversés, ma raison, en présence de cette prodigieuse catastrophe, se refuserait à reconnaître l'empire du désordre et du hasard, et du milieu de tous ces mondes bouleversés elle croirait encore à un ordre qu'elle adorerait sans le comprendre. Autant donc il nous est impossible de comprendre qu'un phénomène puisse se produire sans cause, autant il nous est impossible de comprendre qu'un seul instant l'univers puisse exister sans un ordre, sans un plan. Ce qui nous paraît perturbation, désordre, s'accomplit comme tout le reste, en vertu d'une loi, en vue d'un ordre, mais en vertu d'une loi que nous ignorons, et en vue d'un ordre que nous ne comprenons pas; voilà ce que notre raison nous force de croire

tout aussi impérieusement que l'infinité du temps ou de l'espace. Il nous est aussi impossible de croire le contraire que de croire que Dieu, auteur et principe du monde, puisse cesser d'être ce qu'il est, changer d'attributs, cesser d'être Dieu. Ainsi l'idée d'ordre ne constitue pas une classe à part d'idées et de principes de la raison, et, comme toutes les idées qui dérivent de la raison, elle porte le caractère de l'absolu.

Après avoir déterminé les caractères de l'idée d'ordre, il faut rechercher en quelles circonstances, à quelle occasion elle se manisfeste dans notre intelligence. C'est dans le fini et le contingent qu'il faut chercher l'antécédent chronologique de l'idée d'ordre absolu, comme de toutes les autres idées de la raison. Quel est donc cet antécédent? Je crois qu'il se trouve dans la connaissance du rapport d'une propriété quelconque avec une substance quelconque ou dans l'observation de l'ordre relatif de deux ou de plusieurs phénomènes. L'idée du rapport d'une propriété à une substance ou l'idée de l'ordre relatif de plusieurs phénomènes, telle est l'occasion à propos de laquelle notre raison conçoit l'idée d'un ordre absolu des choses; tel est, en d'autres termes, l'antécédent chronologique de l'idée d'ordre. Mais si tel est son antécédent chronolo-

gique, tel n'est pas son antécédent logique. Car au point de vue de la réalité, n'est-il pas évident que l'adhérence d'une propriété à une substance quelconque, que l'ordre relatif de deux phénomènes quelconques ne peut avoir lieu qu'à la condition d'un plan, d'un ordre absolu du monde qui en soit le principe et le fondement? Donc, c'est l'ordre absolu conçu par la raison qui est l'antécédent logique de cet ordre relatif que l'expérience nous découvre entre les phénomènes; donc, par les conditions de son apparition en notre intelligence comme par ses caractères, l'idée d'ordre absolu n'a rien qui la distingue des autres idées de la raison.

Avant de rechercher quel est l'objet auquel correspond cette idée dans la réalité, avant d'aborder la question ontologique, je veux rapidement la suivre dans ses diverses applications, je veux montrer en elle le fondement de la plus merveilleuse de nos facultés, de cette faculté par laquelle nous allons du particulier au général, du présent à l'avenir, en un mot de l'induction. Le procédé de la déduction n'a rien qui étonne; en effet, la déduction va toujours du général au particulier : or, le particulier étant évidemment contenu dans le général, il est tout naturel que la déduction l'en fasse sortir. Mais si le particulier est

contenu dans le général, assurément le général n'est pas contenu dans le particulier, et cependant l'induction l'en fait sortir, ou du moins l'induction partant du particulier s'élève au général; voilà ce qu'il y a de merveilleux dans l'induction. Or, ce merveilleux, c'est l'idée d'ordre qui le fait. C'est l'idée d'ordre qui est le fondement nécessaire de toute conclusion allant du particulier au général, du présent à l'avenir, et, en conséquence, de toute généralisation. Si l'homme ne pouvait rien conclure légitimement au delà des faits qu'il a observés, toute généralisation et toute science seraient évidemment impossibles. Car, quelle que soit l'activité du naturaliste, du chimiste, du physicien, ils ne peuvent jamais observer qu'un nombre de faits infiniment petits, si on le compare à tous les faits de même nature dont ils sont séparés soit par l'intervalle des temps, soit par l'intervalle des lieux. Si donc il ne leur était pas donné de sortir de ces bornes étroites dans lesquelles toute expérience demeure nécessairement enfermée, il seraient réduits à dresser des tables où ils enregistreraient successivement tous les faits qui tomberaient sous leurs observations, mais ils ne pourraient établir aucun genre, poser aucune loi. Grâce à l'idée d'ordre conçue par notre raison, notre intelligence ne demeure pas enfermée dans ces étroites limites,

et aussitôt que nous avons expérimenté une propriété dans un corps, nous croyons que ce corps continuera à manifester la même propriété, et que tous les corps de même nature la possèdent également. Il n'est pas sans intérêt de suivre le procédé de l'induction depuis les plus simples jusqu'aux plus hardies de ses applications, et de montrer que toutes sans exception ont cette même idée d'ordre pour fondement.

Je distingue dans l'induction, soit qu'elle s'applique au monde physique, soit qu'elle s'applique au monde moral, trois degrés principaux : 1° croyance à la persistance d'une même propriété dans une même substance ; 2° extension de ce qui a été expérimenté dans un individu ou dans un cas quelconque à tous les individus et à tous les cas semblables ; 3° extension de ce qui a été expérimenté dans un individu ou dans un cas quelconque à des individus et à des cas, non plus semblables, mais seulement analogues. L'induction, à son premier degré, nous offre ses applications à la fois les plus simples et les plus sûres et en même temps les plus bornées. Le feu brûle, je crois que toujours il a brûlé, que toujours il brûlera. Voilà un exemple de cette première classe des applications de l'induction. Je crois que le feu continuera d'avoir la même propriété,

parce que je crois à la stabilité et à la généralité des lois de la nature, à l'ordre.

Dans le second degré de l'induction, au lieu de se borner à induire la persistance d'une propriété dans l'être chez lequel cette propriété a été expérimentée, on induit l'existence de cette même propriété chez tous les êtres semblables ou dans toutes les circonstances semblables. J'ai constaté par des expériences répétées un certain nombre de fois que tel phénomène se produit en telles circonstances, et j'affirme qu'en toutes les circonstances semblables le même phénomène se reproduira. Ainsi le physicien arrive à poser des lois et le naturaliste des genres ; ainsi le médecin conclut que le spécifique dont il a éprouvé les effets dans certaines maladies sur certains individus produira les mêmes effets dans tous les cas semblables. Il est inutile de multiplier les exemples. Dans toute généralisation, sans exception, il y a une affirmation qui dépasse de beaucoup la sphère étroite de l'expérience, et qui la dépasse sur la foi de notre croyance à l'ordre du monde.

Mais l'induction ne va pas seulement du même au même, du semblable au semblable ; plus hardie encore, elle va de l'analogue à l'analogue. Non-seulement nous nous attendons à retrouver dans

tous les corps semblables une propriété que nous savons exister dans un certain corps, mais aussi dan s tos les corps qui, sans être semblables, ont une certaine analogie avec lui. Quelquefois même, tant est grande notre foi en l'ordre du monde, il nous suffira du retour deux ou trois fois observé d'un même phénomène à une même époque, quoique entre le retour de cette époque et le retour de ce phénomène nous ne puissions découvrir aucune relation, pour conjecturer qu'à la même époque toujours le même phénomène se reproduira. Ainsi on a remarqué deux ou trois années de suite que des étoiles filantes ont apparu en quantité extraordinaire la même nuit, et déjà on conjecture la périodicité de ce remarquable phénomène. Or, le principe de cette conjecture est le même en vertu duquel l'enfant s'éloigne du feu qui l'a brûlé, c'est l'idée de la stabilité et de la généralité des lois de la nature ou plutôt de l'ordre du monde.

Nous en faisons les mêmes applications au monde moral qu'au monde physique. Dans l'ordre moral nous concluons du même au même, lorsque nous jugeons qu'un homme qui jusqu'à présent été honnête continuera de l'être. Nous allons du semblable au semblable lorsque nous étendons à tous les hommes ce que nous avons

observé sur quelques-uns, et tel est le principe de ce qu'on appelle la connaissance du cœur humain. Enfin, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, souvent nous jugeons par analogie. C'est par des inductions de cette nature que les publicistes s'efforcent de prévoir les événements futurs et les conséquences des événements contemporains; en vertu de l'analogie, ils jugent que ce qui s'est passé dans telles ou telles circonstances, dans telle ou telle révolution, se reproduira probablement encore dans des circonstances analogues et dans une autre révolution. De là les axiomes qui circulent sur les conséquences probables des révolutions et des principes de tel ou tel gouvernement.

Mais si toutes ces inductions reposent également sur l'idée universelle et nécessaire de l'ordre, d'où vient que si souvent elles nous trompent? d'où vient que les jugements qui s'appuient sur ce fondement sont pour nous une source si féconde d'erreurs? La faillibilité propre à ces jugements ne serait-elle pas un argument contre les caractères que nous avons attribués à cette idée, contre l'origine que nous lui avons assignée? En aucune façon : la fausseté des applications ne prouve rien contre la fausseté du principe. En partant de l'idée de l'ordre pour aller du même

au même, ou du semblable au semblable, de l'analogue à l'analogue, je me trompe; faut-il en tirer cette conséquence que l'idée d'ordre est une idée fausse et nous induit en erreur? ou plutôt ne faut-il pas seulement en conclure que je n'ai pas su découvrir ces lois dont la raison me force de croire la généralité et la stabilité et cet ordre absolu qui règne dans toutes les parties de l'univers, et que j'ai pris pour le même et le semblable, ce qui dans la réalité n'est ni le même ni le semblable? Ainsi la vérité absolue de l'idée d'ordre ne souffre aucun échec de toutes les erreurs contenues au sein des jugements inductifs dont elle est le principe.

Tels sont le vrais caractères de l'idée d'ordre. Quel en est l'objet? Quel est le rapport de cet objet avec l'idée d'être infini?

CHAPITRE VIII.

De l'objet de l'idée d'ordre absolu. — L'ordre en soi est l'immutabilité de l'être infini. — L'être infini est immuable dans son essence, dans ses attributs, dans ses déterminations. — Conciliation de la liberté souveraine de Dieu avec son immutabilité. — De la liberté dans l'homme, de la liberté dans Dieu. — Une nécessité morale préside à toutes les déterminations de la liberté de Dieu. — L'immutabilité de Dieu résulte de sa sagesse souveraine. — Notre croyance à l'ordre du monde a pour objet cette immutabilité. — Identité de l'idée d'ordre absolu avec l'idée d'être infini.

L'idée d'ordre absolu a-t-elle pour objet, comme les idées de cause, de temps et d'espace, l'essence de l'être infini? Quelle est la nature de cet ordre conçu par la raison? Qu'est-ce que l'ordre en soi? Voilà la question qu'il faut résoudre. S'il n'y a pas identité entre l'objet de l'idée d'ordre et l'objet de l'idée d'infini, toute notre théorie échoue; s'il y a identité, elle reçoit une nouvelle confirmation. Je crois que cette identité existe, et je vais tâcher de la mettre en lumière.

En décrivant les caractères de l'idée d'ordre, j'ai montré que cette idée enfermait une croyance implicite à un plan de l'univers, à une providence, et par là j'ai indiqué à l'avance la solution de la question que je viens de poser. En effet,

l'objet de l'idée d'ordre est Dieu lui-même, en tant qu'il a pour attribut l'immutabilité. Mais en quel sens Dieu est-il immuable? Comment son immutabilité constitue-t-elle cet ordre absolu auquel croit si fermement notre raison?

L'être infini est immuable, soit qu'on le considère au point de vue de son essence et de ses attributs, soit qu'on le considère au point de vue de ses déterminations et de ses volontés.

Constatons d'abord l'immutabilité de son essence et de ses attributs. Être nécessairement, être par soi, telle est l'essence de l'être infini. Or, ce qui est par soi a toujours la même raison d'exister et la même cause d'existence, qui est son essence même. Les choses qui ne tiennent pas leur existence d'elles-mêmes peuvent être altérées, modifiées dans leur existence par l'action des causes dont elles la tiennent; les choses qui n'existent pas nécessairement peuvent exister d'une autre manière, peuvent même cesser d'exister. Mais à l'égard de l'être par soi, rien de tel n'arrive ni ne peut arriver; de la nécessité de son essence découle son immutabilité, ou plutôt l'immutabilité n'est autre chose que sa nécessité même. Il est donc impossible de concevoir aucun changement dans l'essence de l'être infini.

Mais si Dieu est immuable en son essence, il n'est pas moins immuable dans ses attributs, dans ses manières d'être. Nous ne pouvons pas plus concevoir des changements dans ses attributs, dans ses manières d'être, que dans son essence même, car par là même qu'il est infini et infiniment simple, il ne peut souffrir aucune modification. Être modifié de telle ou telle façon, c'est ne pas être le même, le moment d'à présent que le moment d'avant; c'est être d'une certaine façon à l'exclusion de toutes les autres. L'être infini ne peut donc être le sujet d'aucune modification, dans ses attributs comme dans son essence.

Dira-t-on qu'immuable dans l'ensemble et dans le fond de son être, il peut néanmoins être conçu comme susceptible de changement et de modification dans quelqu'une de ses parties, considérées isolément? Mais l'être infini, par là même qu'il est infini, ne peut avoir de parties, et en conséquence varier en aucune d'elles; donc, il est simplement et absolument immuable. Les êtres finis seuls, en raison de leur limitation et de leur contingence, sont susceptibles de changements et de modifications. Qui dit limitation et contingence, dit changement et modification, comme celui qui dit infinité et nécessité, dit immutabilité. Tout être fini est par sa nature essentiellement

variable et contingent; mais l'être infini, qui ne souffre en lui aucune espèce de borne et d'imperfection, est au contraire par sa nature essentiellement immuable.

Mais comment concilier cette immutabilité avec la liberté souveraine de Dieu? La possibilité de variations et de contradictions dans le gouvernement du monde par Dieu ne résulte-t-elle pas de l'idée même de sa liberté? Tout ce dont il existe une ombre imparfaite, soit en nous, soit dans le monde, doit se retrouver dans le principe de toutes choses, dans le principe du monde et de nous-mêmes, sous la raison de l'infinité. Or, nous sentons en nous le pouvoir de nous déterminer tantôt en un sens et tantôt en un autre, de nous décider tantôt pour le oui et tantôt pour le non, de prendre un parti d'abord, puis un autre, de concevoir un premier plan et de le changer contre un second. Cette faculté dont nous jouissons ne doit-elle pas se retrouver en Dieu? Donc Dieu aussi, comme nous, et bien plus que nous, doit avoir le pouvoir de se déterminer tantôt en un sens et tantôt en un autre, de changer, quand il lui plaît, de plan et de projet. Ainsi rien ne s'opposerait à ce qu'il fît succéder l'irrégularité à la régularité, le désordre à l'ordre dans le monde; ainsi la foi que nous avons en la stabilité et la

généralité des lois, en l'ordre du monde, manquerait d'un fondement solide, puisque Dieu, à chaque instant, pourrait y donner un démenti, en vertu de sa liberté souveraine.

Il faut définir la vraie nature de la liberté de Dieu, pour répondre à cette objection, qui s'appuie sur l'idée fausse de la liberté en général, et de la liberté de Dieu en particulier.

Peut-être parmi toutes les questions que soulèvent les divers attributs de Dieu, n'en est-il pas une seule qu'il importe davantage d'éclaircir, pour dissiper les fausses idées qui, dans la plupart des esprits, défigurent encore l'image de la divinité; peut-être n'en est-il pas une seule qui, mal résolue, fasse jouer à la divinité un rôle plus indigne de sa vraie nature et de sa sagesse souveraine. En outre, la solution que nous donnons à cette question a été l'objet de récriminations plus ou moins vives, plus ou moins éclairées; il importe donc d'en déterminer nettement le véritable sens et de faire disparaître toutes les équivoques.

C'est de l'idée de notre liberté que nous allons à l'idée de la liberté de Dieu; en cette question, comme en toute question de métaphysique, c'est

la psychologie qui est l'antécédent et le fondement de l'ontologie. On comprend mal d'ordinaire la liberté de l'homme; en conséquence on comprend mal la liberté de Dieu; et si l'on ne fait pas de Dieu un être fantasque, n'ayant d'autre loi que son caprice souverain, on s'imagine porter à sa liberté une atteinte sacrilége. En quoi consiste donc véritablement la liberté de l'homme? L'homme a-t-il en effet le pouvoir de se décider indifféremment pour le oui ou le non, d'agir indifféremment suivant tel ou tel motif, ou bien contre toute espèce de motif? Je pense que la liberté ainsi définie n'existe pas dans l'homme. Toujours nous nous déterminons en vertu d'un motif, j'ajoute même en vertu du motif qui dans le moment de la détermination nous paraît le meilleur. Le but vers lequel sans cesse nous tendons est le bien. Une impulsion générale entraîne la volonté de l'homme vers le bien, et en vertu de cette impulsion, toujours il se détermine pour ce qui lui paraît le bien, pour ce qui lui paraît le meilleur dans chaque cas particulier.

Mais une telle définition de la liberté ne détruit-elle pas la liberté? Si la volonté de l'homme incline toujours et ne peut pas ne pas incliner vers le motif qui lui paraît le meilleur, ne se trouve-t-elle pas par là même fatalement déter-

minée, et en conséquence irresponsable des actes qu'elle n'a pas pu ne pas accomplir? Je réponds à cette objection, que la liberté consiste dans le pouvoir de suspendre le jugement par lequel nous jugeons que tel ou tel motif est le meilleur. Êtes-vous sollicité par une passion, au premier abord c'est le motif de cette passion que vous jugerez le meilleur, et c'est pour lui que vous vous déciderez. Mais si au lieu de vous laisser aller à ce premier entraînement de la passion, vous suspendez votre jugement, si vous consultez la raison, vous découvrez que ce motif de la passion, qui d'abord vous avait paru le meilleur, n'est pas le meilleur dans la réalité, et que les motifs de l'intérêt bien entendu ou du devoir doivent l'emporter sur lui. Le méchant comme le juste se décide en vue du motif le meilleur; mais entre le méchant et le juste, il y a cette différence que le motif qui paraît le meilleur au méchant ne l'est pas dans la réalité, tandis que le motif qui apparaît au juste comme le meilleur est en effet le meilleur. D'où vient cette différence entre le méchant et le juste? Elle vient de ce que l'un se détermine toujours sous l'empire d'une passion aveugle, tandis que l'autre résiste à la passion, et consulte la raison dans l'appréciation des motifs qui sollicitent sa volonté. Donc il ne faut pas définir la liberté dans l'homme, le pouvoir de se

décider indépendamment de tout motif et contre toute espèce de motif, puisque toujours la liberté incline vers le motif le meilleur; mais il faut la définir, le pouvoir de suspendre notre jugement, et par là de discerner le motif qui est le meilleur en réalité, c'est-à-dire au point de vue de la raison, du motif qui est le meilleur seulement en apparence, c'est-à-dire au point de vue de la passion et de l'intérêt. Il est vrai que cette suspension de notre jugement a lieu elle-même en vertu d'un motif qui nous paraît le meilleur. Êtres intelligents, jamais nous ne pouvons agir sans motifs; mais comme l'a dit profondément Leibnitz, ce ne sont pas les motifs qui déterminent notre liberté, mais notre liberté qui se détermine suivant les motifs.

Le but de la liberté ou de la volonté étant le bien, non pas un faux bien, mais le vrai bien, il en résulte que la liberté atteint son but, et brille de tout son éclat chez celui qui, sans jamais errer, s'en va droit au vrai bien. Ce n'est donc pas par les contradictions, par les indécisions entre le pour et le contre, dans les alternatives entre le bien et le mal que se manifeste la vraie liberté. Cette espèce de liberté, qui en général est la nôtre, n'est qu'une image affaiblie et défigurée de la vraie liberté, loin d'en être le type, comme

l'ont pensé quelques philosophes. Si telle était, en effet, l'essence de la vraie liberté, il en résulterait cette conséquence absurde que l'homme le plus libre ne serait pas l'homme constamment sage, l'homme qui ne se servirait de sa liberté que pour faire le bien; mais l'homme tantôt sage, tantôt fou, tantôt juste, tantôt méchant, l'homme qui tantôt irait au bien et tantôt irait au mal. Étrange contradiction; la liberté ne se manifesterait dans toute sa pureté que chez celui qui de temps à autre en ferait un plus ou moins mauvais usage! N'est-il pas évident, au contraire, que moins la liberté s'égare, plus elle va droit à son but, plus elle est réelle et plus elle est forte? Considérez l'homme juste, le saint: à force de combats et d'efforts, il est parvenu à soustraire en partie sa volonté aux incertitudes et aux faiblesses du libre arbitre, tel qu'il se manifeste dans le grand nombre, et la vertu qu'il pratique désormais sans effort est devenue pour lui comme une seconde nature. Sans doute la liberté en lui n'est pas encore exempte de toutes les faiblesses, de toutes les imperfections de la nature humaine; mais néanmois elle approche de son divin idéal, et c'est de la liberté telle qu'elle est dans l'homme saint qu'il faut partir pour s'élever à la conception de la liberté de Dieu, c'est-à-dire pour saisir le type et l'idéal de la liberté. Ce n'est pas dans

ce qui affaiblit, défigure et détruit même la liberté, mais dans ce qui la constitue qu'il faut chercher cet idéal. Le but de la liberté étant le vrai bien, plus la liberté approche de ce but, et plus elle est ce qu'elle doit être et plus elle a de réalité ; voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue. Or, cet idéal de la vraie liberté dont le saint ne fait qu'approcher, c'est en Dieu et dans sa liberté souveraine qu'il se trouve. Dieu est souverainement libre ; ce n'est pas à dire qu'il puisse tout faire, qu'il puisse faire demain le contraire de ce qu'il a fait aujourd'hui, qu'il puisse changer le bien en mal et le mal en bien. Dieu est souverainement libre ; mais en même temps il est souverainement sage et souverainement intelligent. En tant que souverainement intelligent, il voit ce qu'il y a de meilleur ; en tant que souverainement sage, il le fait. Donc, sans hésiter, sans s'égarer, la liberté en Dieu va toujours droit et toujours infailliblement à ce qu'il y a de meilleur. Donc, jamais Dieu ne peut avoir occasion de se raviser, de se repentir, de changer. Supposer qu'il puisse changer, qu'on y prenne garde, c'est supposer de ces deux choses l'une, ou bien qu'il n'a pas vu tout d'abord ce qu'il y a de meilleur, et alors on porte une atteinte sacrilége à son intelligence infinie, ou bien que, l'ayant vu, il ne l'a pas fait, il n'a pas voulu le faire, et alors on porte une at-

teinte non moins sacrilége à sa souveraine sagesse. Se déterminer en toute occasion et infailliblement à ce qu'il y a de meilleur, voilà en quoi consiste la liberté de Dieu, voilà l'idéal de la liberté.

Ainsi la vérité sur cette question de la liberté de Dieu se tient à égale distance, comme l'a démontré Leibnitz, entre la liberté d'indifférence que quelques théologiens lui ont attribuée, et la fatalité aveugle, la nécessité métaphysique qui, selon Hobbes et Spinosa, enchaînerait toutes ses déterminations. L'hypothèse de la liberté d'indifférence fait abstraction de tous les autres attributs de Dieu, de la souveraine intelligence, de la souveraine sagesse; elle fait de Dieu un despote qui, au gré de ses caprices, promulgue et change ses décrets arbitraires. Mais si nous repoussons la liberté d'indifférence, nous repoussons tout aussi énergiquement la nécessité aveugle de Hobbes et de Spinosa. La seule nécessité qui puisse se rencontrer en la volonté de Dieu est la nécessité morale. La nécessité morale découle de la raison, de la sagesse souveraine, tandis que la nécessité que Leibnitz appelle nécessité métaphysique est une nécessité de contrainte, une nécessité qui s'impose extérieurement à un être et ne vient pas de lui. Mais si Dieu, en vertu d'une nécessité morale, fait le meilleur, il n'est donc pas

libre de faire autre chose que le meilleur? Dieu demeure tout aussi libre de faire le pire, le moins parfait, que l'homme sage de faire des folies ou le saint de blasphémer. Il peut le faire, mais il ne le fera pas; il ne le fera pas, parce qu'il est souverainement sage. Donc ces expressions, Dieu fait toujours le meilleur, Dieu ne peut agir autrement qu'il n'a agi, tout en rendant témoignage à sa sagesse souveraine, ne portent aucune atteinte à sa liberté. Au sein de cette nécessité morale, qui est le caractère propre des déterminations divines, se concilient d'une manière excellente l'immutabilité absolue et la liberté souveraine de Dieu. Donc l'immutabilité absolue, qui est le propre de son essence et de ses attributs, est aussi le propre de sa volonté. Malebranche explique parfaitement cette immutabilité de la volonté divine dans le passage suivant des *Entretiens métaphysiques* :

« Quoique Dieu soit la cause ou le principe de ses volontés et de ses décrets, il n'a jamais produit en lui aucun changement; car ses décrets, quoique parfaitement libres, sont en eux-mêmes éternels et immuables. Dieu les a faits, ou plutôt il les forme sans cesse sur sa sagesse éternelle, qui est la règle inviolable de ses volontés[1]. »

[1] Huitième entretien métaphysique.

Si, malgré ces interprétations, quelques esprits se faisaient encore scrupule d'admettre l'immutabilité de la volonté divine, nous leur citerons l'autorité de saint Augustin. Voici ce qu'il dit de la volonté de Dieu dans un chapitre de ses *Confessions*, qui a pour titre, *Deus immutabilis* :

« Car comme tu es absolument, tu sais seul, toi, qui existes immuablement, et tu sais immuablement, et tu veux immuablement. Et ton essence est et veut immuablement, et ta volonté est et veut immuablement[1]. »

Ne craignons donc pas d'affirmer que la volonté, que les décrets de Dieu sont immuables tout aussi bien que sa nature et ses attributs. L'être souverainement intelligent et souverainement sage ne peut varier en ses actes, puisqu'il voit toujours et fait toujours ce qu'il y a de meilleur. La croyance que nous avons en un ordre absolu des choses repose sur cette immutabilité de Dieu.

Ce qui fait la stabilité et la généralité des lois

[1] Nam sicut omnino tu es, tu scis solus qui es incommutabiliter, et scis incommutabiliter. Et essentia tua est et vult incommutabiliter et voluntas tua est et vult incommutabiliter. *Conf.* lib. 13, cap. 14.

de la nature, ce qui constitue l'ordre en soi, c'est l'immutabilité de Dieu. Le monde est l'ouvrage de Dieu; il doit donc porter le reflet et l'empreinte de ses attributs; toutes choses doivent donc s'y passer conformément à la nature et aux attributs de Dieu, dont il est distinct, mais dont il n'est pas séparé. Si Dieu est immuable, s'il ne peut varier dans ses desseins et dans ses plans, le monde doit reproduire en lui cette immutabilité, et il la reproduit dans la stabilité et la généralité de ses lois, dans l'ordre absolu auquel toutes choses sont soumises. Voilà pourquoi notre raison croit nécessairement qu'il y a de l'ordre dans ce monde; que les lois qui le gouvernent sont des lois stables et générales; voilà pourquoi, quand ces lois elles-mêmes viendraient à changer, nous ne concevrions leur changement qu'en vertu d'une loi supérieure qui présiderait à cette apparente perturbation. Si nous ne pouvons comprendre que quelque chose se produise au hasard dans le monde, sans règle, sans loi, c'est que nous ne pouvons comprendre que l'être infini, qui en est à la fois le principe et le fondement, puisse lui-même agir au hasard, sans règle, sans loi; passer d'un plan à un autre, se raviser, se contredire.

Ainsi, soit qu'on parte de l'idée de Dieu et de

son immutabilité, soit qu'on parte de l'idée d'ordre elle-même telle qu'elle est en notre intelligence, on arrive également à trouver dans l'immutabilité de Dieu le fondement et l'objet de l'ordre que notre raison conçoit dans le monde. Fidèles à la méthode psychologique, c'est la seconde route que nous avons suivie, et cette route nous a conduits à un des attributs essentiels de l'être infini, c'est-à-dire là où jusqu'à présent nous ont conduits toutes les notions de la raison. C'est donc l'être infini qui est l'objet de l'idée d'ordre, comme il est l'objet des idées de cause, de temps et d'espace. L'être infini est l'ordre en soi, comme il est la cause en soi, le temps en soi, l'espace en soi. Quand la raison affirme soit la cause, soit le temps et l'espace, soit l'ordre absolu, c'est toujours une même idée, l'idée de l'infini qui l'illumine, c'est toujours un même objet qu'elle affirme et contemple, l'être infini, principe de tout ordre, de toute généralité, de toute loi, comme de toute substantialité et de toute causalité.

CHAPITRE IX.

De l'idée du bien absolu. — A l'école éclectique appartient l'honneur d'avoir rétabli cette idée comme principe de la morale au sein de la philosophie française. — Caractères de l'idée du bien. — Elle est universelle, elle est absolue. — Réfutation des objections contre son universalité. — Conciliation de l'immutabilité du bien et de la perfectibilité de la morale. — Corrélation du développement moral et du développement intellectuel. — L'idée du bien est nécessaire ou obligatoire. — L'idée du bien s'éveille en nous avec le sentiment de la liberté. — L'idée de bien se traduit en l'idée d'un ordre universel dont la fin de chaque être est un élément. — La fin d'un être se connaît par sa nature. — Entre la fin et le bien d'un être il y a identité. — Concourir à l'ordre universel en travaillant à accomplir notre destination, aider les autres à atteindre la fin qui leur est propre, voilà le bien et le devoir.

Je vais soumettre à la même épreuve une autre idée de la raison, l'idée du bien absolu et la considérer successivement sous ce double point de vue que présente toutes les idées de la raison, sous le point de vue psychologique et sous le point de vue ontologique. C'est à dessein que j'appelle cette idée idée du bien et non pas idée de la justice. En effet, comme M. Jouffroy l'a remarqué, l'expression de justice renferme l'idée d'un rapport que ne renferme pas l'expression d'idée de bien. La justice suppose l'idée d'un rapport entre des êtres intelligents et libres. Si tous les êtres intelligents et libres, si tous les êtres moraux étaient anéantis,

il n'y aurait plus ni morale individuelle, ni morale sociale, ni droits, ni devoirs, ni justice. Cependant le bien en soi, le principe de la justice n'aurait pas cessé d'exister, et il planerait dans l'éternité au-dessus de tous les être moraux anéantis, de même que le temps en soi, l'espace en soi, l'ordre en soi planeraient encore immobiles et éternels au-dessus des ruines de tous les mondes. Or, comme nous nous proposons d'examiner cette idée plutôt dans son objet que dans ses rapports avec les êtres moraux, l'expression d'idée de bien est plus exacte que l'expression d'idée de justice.

Je ne m'arrêterai pas à établir l'existence de cette idée au sein de l'intelligence humaine ni à la distinguer de l'idée de l'utile avec laquelle les philosophes sensualistes l'ont systématiquement confondue ; grâce aux efforts et aux discussions de l'école éclectique, il n'est plus besoin de discuter aujourd'hui ce qui désormais ne saurait plus être mis en doute. Car c'est à l'école éclectique qu'appartient le mérite d'avoir rétabli cette idée dans toute sa pureté au sein de la philosophie française et de l'avoir replacée à la base de la morale. Depuis Malebranche, en France, pas un seul philosphe moraliste n'avait fait reposer la morale sur son vrai fondement, pas un n'avait

reconnu la règle fixe et absolue à laquelle doivent se conformer les déterminations de la volonté. La philosophie sensualiste, dont la métaphysique a dominé en France pendant la dernière moitié du dix-huitième siècle et pendant le commencement du dix-neuvième, avait métamorphosé l'idée du bien absolu, l'idée du juste en l'idée de l'utile, et la règle du devoir en la règle de l'intérêt. Ceux qui protestèrent au nom de la conscience contre cette identification du juste et de l'utile, et au premier rang il faut placer Jean-Jacques Rousseau, eurent en général le tort de chercher dans le sentiment le principe de la morale. Le premier philosophe qui, dans le dix-neuvième siècle, commença à se détacher d'une manière éclatante de la philosophie de Condillac, M. Laromiguière n'avait su mettre encore que le sentiment à la place de l'intérêt. Ce sont MM. Royer-Collard et Cousin qui les premiers ont de nouveau profondément distingué l'idée du bien de l'idée de l'utile et du sentiment agréable ou désagréable qui accompagne certaines de nos actions. Ce sont eux qui les premiers en ont nettement déterminé les caractères et l'origine. Des maîtres, ce principe a passé dans l'école tout entière, qui constamment le reproduit, le développe et le fortifie. Sur ce principe du bien absolu, M. Jouffroy, dans son *Cours de droit naturel*, avait commencé d'éle-

ver tout un système de morale que malheureusement la mort ne lui a pas permis d'achever. Si donc aujourd'hui l'intérêt n'est plus posé comme le principe unique des théories sur la morale, sur la politique, sur la législation, sur la pénalité, comme le principe unique de toutes les sciences morales, c'est à l'école éclectique qu'en revient la principale gloire, c'est à elle qu'il faut rapporter les conséquences heureuses de cette réforme dans la philosophie morale.

L'idée du bien est universelle et nécessaire. Toutes les intelligences conçoivent un même bien, toutes le conçoivent comme nécessaire. Des objections s'élèvent contre ce caractère d'universalité que nous attribuons à l'idée du bien ; je ne veux pas les réfuter en détail, je veux seulement indiquer le principe à l'aide duquel on peut toutes les résoudre. L'étude de l'histoire, la comparaison des lois, des institutions, des mœurs de peuples divers en différents temps, en différents pays, semblent au premier abord donner à ce caractère d'universalité un solennel démenti. De toutes les variétés, de toutes les contradictions morales qui ont existé et existent encore dans le monde, ne faut-il pas conclure que la justice n'est qu'un résultat mobile et variable des intérêts, des préjugés, des passions, des individus et des

peuples, et que la loi écrite, la coutume, les intérêts, sont la règle souveraine, la règle unique de toute distinction entre le bien et le mal ? Cette objection contre l'universalité de l'idée du bien a été reproduite sous mille formes diverses par les philosophes sensualistes ou sceptiques ; mais nul ne l'a exprimée avec plus d'énergie que Pascal dans des pensées tristement célèbres. Assurément nous sommes loin de contester que l'idée du bien absolu n'ait pas reçu à différentes époques des applications nouvelles, n'ait pas été développée et éclairée par les progrès de l'intelligence humaine; nous prétendons seulement qu'en elle-même elle n'a jamais changé, et qu'on en trouve le principe et la trace dans la conscience de tous les peuples et de tous les individus de tous les temps et de tous les lieux. Il n'est pas de peuple si barbare qui n'ait manifesté sa foi à un bien absolu dont la considération doit l'emporter sur l'intérêt et le plaisir, sur tous les autres mobiles qui peuvent solliciter la volonté humaine.

Pour concilier toutes ces variations, toutes ces contradictions morales avec l'universalité et l'unité du principe de la morale, il faut distinguer, comme le fait M. Jouffroy [1], deux éléments dis-

[1] Troisième volume du *Cours de Droit naturel*.

tincts au sein de tout jugement moral. Ces deux éléments sont, d'une part, les circonstances, la matière à laquelle s'applique le jugement, et de l'autre l'idée du bien. La matière à laquelle s'applique le jugement moral peut varier d'un jugement à l'autre; elle varie tout autant qu'il y a de cas particuliers auxquels il est possible de faire l'application de l'idée du bien. Mais à côté de cet élément mobile et variable, il y a dans tout jugement moral quelque chose d'immobile et d'invariable, à savoir l'idée même du bien en soi qui est appliquée à tel ou tel cas déterminé. Le jugement moral ne s'accomplit que par l'union de ces deux éléments. La matière du jugement étant fournie par l'expérience, la raison s'y applique, et juge ce qui dans telle ou telle circonstance est bien ou mal et en conséquence doit être fait ou n'être pas fait. L'idée du bien absolu se manifeste tout entière à nous à l'occasion d'un seul fait fourni par l'expérience; mais la détermination de ce qui est bien ou de ce qui est mal dans tous les cas possibles est une science longue et difficile, qui n'est pas l'ouvrage d'un jour. Or, s'il y a uniformité, unanimité entre toutes les intelligences humaines sur la conception du bien absolu, on comprend qu'il pourra bien n'en pas être de même lorsqu'il s'agira des applications de cette idée aux circonstances si variées et si complexes de la vie morale

des individus et des sociétés. Tous les hommes s'accordent, sans nul doute, sur le principe de causalité; tous sont unanimes à affirmer que rien ne commence qui n'ait une cause. Mais s'agit-il de faire l'application de ce principe, s'agit-il de déterminer en un cas particulier quelle est la cause, cette unanimité cesse; les uns supposent une cause, les autres en imaginent telle ou telle autre; les uns ne voient qu'une seule cause là où les autres en voient plusieurs, suivant le plus ou moins d'étendue de leur esprit, suivant l'état plus ou moins avancé de la science. La diversité des jugements moraux ne prouve pas plus contre l'universalité du principe moral que la diversité des jugements sur les causes ne prouve contre l'universalité du principe de causalité.

Cette distinction contient en elle la réponse à toutes les objections contre l'universalité et l'immutabilité du principe moral. Elle explique comment tous les hommes, ayant la même idée de bien, ne jugent pas cependant de la même manière de ce qui est bien et de ce qui est mal; elle explique comment les peuples sauvages et barbares, qui croient comme nous à une justice absolue, à des droits et à des devoirs, tombent, lorsqu'il s'agit d'en faire l'application, dans de déplorables erreurs auxquelles échappent les

peuples dans un état plus avancé de civilisation. L'intérêt général, la compétition des devoirs entre eux, telles sont les deux grandes causes qui contribuent le plus à faire dévier les peuples de la justice dans leurs coutumes et dans leurs institutions. Cependant, quelque monstrueuses que puissent être ces institutions et ces coutumes, elles ne témoignent pas de l'absence du principe moral, mais plutôt de l'empire terrible des circonstances qui ont faussé dans l'esprit de ces peuples les applications les plus simples et les plus rigoureuses de l'idée du bien. Qu'on veuille bien remarquer qu'il ne s'agit nullement ici de prouver que tous les individus et toutes les sociétés en tous les temps et en tous les lieux se sont également conformés dans leur conduite à l'idée du bien absolu, mais que tous ont eu cette idée, que tous ont reconnu son autorité suprême. De même pour établir l'universalité de l'idée d'être infini, il n'a pas été besoin d'établir que sous le rapport religieux tous les peuples étaient égaux, mais seulement que l'idée de l'unité et de l'infinité de Dieu n'avait manqué à aucun d'eux.

La distinction de ces deux éléments, dont se compose tout jugement moral, enferme non-seulement la conciliation des diversités morales avec l'universalité et l'unité de l'idée de bien, mais

encore la conciliation de l'immutabilité de la morale avec la perfectibilité. L'idée du bien absolu qui en est le fondement et le principe, voilà ce qu'il y a d'éternel et d'immuable dans la morale. L'étendue et le degré de justesse des applications de l'idée du bien en soi aux circonstances si variées et si complexes de la vie des individus et des sociétés, voilà ce que la morale contient de mobile et de progressif. A mesure que nous saisissons de nouveaux rapports entre les hommes et les choses, à mesure que les progrès de l'intelligence augmentent, l'idée du bien s'éclaire, ses applications se développent, se rectifient et s'étendent à des rapports plus nombreux, à des situations nouvelles. Sous ce point de vue, il y a une coïncidence parfaite entre les progrès moraux et les progrès intellectuels. A toutes les époques, il y a eu des personnes qui, mécontentes du temps présent, ont singulièrement répugné à admettre cette coïncidence du développement intellectuel et du développement moral. Elles n'ont pas cessé, elles ne cessent pas encore aujourd'hui de faire retentir une plainte longue et amère contre la dépravation morale qui va s'augmentant avec le progrès des lumières. Elles ne tarissent pas à signaler les vices, les maux, les iniquités de toute nature qu'auraient engendrés dans notre époque les développements intellectuels dont nous

sommes si fiers, et elles ne prennent pas garde qu'elles se réfutent elles-mêmes en faisant ressortir avec tant d'art, et le plus souvent avec tant de raison, tous les vices de la société actuelle. En effet ce sentiment de justice qui nous découvre aujourd'hui des iniquités vieilles dans le monde, et cependant autrefois inaperçues par nos pères, ne doit-il pas être plus vif et plus développé que jamais dans les consciences? Comment verrions-nous le mal que nos aïeux ne voyaient pas quoiqu'ils en fussent entourés, si l'idée du bien ne s'était éclairée et agrandie en nous avec les progrès de l'intelligence? Toutes les fois qu'au nom de la justice une époque proteste contre des lois, des coutumes qui pendant longtemps avaient paru légitimes, ou qui du moins n'avaient soulevé aucune réclamation, on peut affirmer qu'à cette époque un grand progrès moral s'est accompli. Quiconque s'est rendu compte du fait moral et a considéré attentivement l'histoire des institutions et des mœurs, ne peut mettre en doute cet indissoluble accord des progrès moraux et des progrès intellectuels.

Non-seulement l'idée d'un bien absolu est universelle, mais elle est nécessaire, c'est-à-dire obligatoire, car l'obligation n'est autre chose que la nécessité en tant qu'elle s'applique à la vo-

lonté. Il nous est impossible de concevoir le bien sans concevoir en même temps qu'il doit être accompli indépendamment de toutes les conséquences heureuses ou malheureuses qui peuvent résulter pour nous de son accomplissement. En vertu de notre liberté, nous pouvons violer cette loi sans doute; mais au moment même où nous la violons nous sentons qu'elle nous oblige et que nous ne pouvons l'enfreindre sans crime. L'idée du bien et l'idée d'obligation sont deux idées inséparables dans notre intelligence. Entre ce qui est juste et ce qui doit être fait, il y a pour nous identité. De là cette valeur pratique qui caractérise l'idée du bien et la distingue de toutes les autres idées de la raison qui n'ont qu'une valeur spéculative. Le caractère d'obligation propre à l'idée de bien correspond donc au caractère de nécessité, ou plutôt n'en est qu'une face nouvelle; nécessaire au regard de l'intelligence, l'idée de bien est obligatoire au regard de la volonté.

Après avoir ainsi établi et justifié les caractères d'universalité et de nécessité de l'idée du bien, nous avons à rechercher en quelles circonstances pour la première fois elle apparaît dans notre intelligence. Tant que nous ne sommes exclusivement placés sous l'empire de l'instinct, tant que nous ne sommes pas encore entrés en possession

de nous-mêmes, nous n'avons nulle idée d'un bien à accomplir, c'est-à-dire nulle idée de justice. Pour que la notion de justice et d'obligation s'éveille en notre intelligence, il faut que nous soyons entrés en possession de nous-même, il faut que nous soyons capables de prendre la direction de nos instincts. Mais aussitôt que nous avons la conscience de notre liberté, aussitôt se développe en nous l'idée d'une règle que nous sommes obligés de suivre dans l'exercice de cette liberté. Nulle action, soit en nous, soit hors de nous, n'éveille en notre esprit l'idée de justice si elle n'est pas jugée par nous librement accomplie. Il est nécessaire que nous nous connaissions nous-mêmes et que nous connaissions les autres comme des êtres intelligents et libres, pour que sur nous-mêmes et sur les autres nous puissions porter un jugement moral. L'idée de justice est donc contemporaine en nous de la conscience et de la manifestation de notre activité volontaire et libre. Il y a trois grands motifs d'action dans l'homme, le motif passionné, le motif de l'intérêt, le motif du devoir ou le motif moral. Selon M. Jouffroy, le motif moral apparaîtrait le dernier, il serait précédé par le motif de la passion et par le motif de l'intérêt. Mais le motif de l'intérêt suppose l'exercice de la liberté. Pour agir d'après les motifs de l'intérêt plus ou moins bien

entendu, il faut déjà pouvoir résister à la passion, il faut déjà savoir se commander à soi-même. Ainsi, si le motif moral apparaissait le dernier, l'individu serait déjà en possession de sa liberté, et ne serait pas encore en possession de la règle à laquelle sa liberté doit se conformer. Assurément il est difficile de vérifier par l'observation si le motif de l'intérêt précède ou ne précède pas le motif moral ; mais *à priori* ne répugne-t-il pas d'admettre qu'un seul instant un agent libre puisse ne pas être un agent moral, qu'un seul instant la liberté puisse exister sans sa règle, sans sa loi ? Une telle supposition n'est-elle pas en contradiction avec l'ordre du monde? Le motif de l'intérêt ne doit donc pas précéder le motif moral ; et d'un autre côté le motif moral ne doit pas précéder le motif de l'intérêt, mais ils doivent être contemporains l'un de l'autre, puisque tous deux supposent l'exercice de la liberté, et puisqu'il est impossible de séparer la liberté de la loi qui doit la régler.

La manifestation et la conscience de l'activité volontaire et libre, telle est donc l'indispensable condition de l'apparition de l'idée de justice ; et aussitôt cette condition accomplie, l'idée d'une règle à suivre, d'un bien absolu à réaliser, suit immédiatement en notre intelligence.

Avant d'aborder la question de la nature du bien en soi, cherchons s'il n'est pas possible d'en préparer la solution en traduisant l'idée du bien en une autre idée plus claire et plus intelligible par elle-même.

Beaucoup de philosophes moralistes ou n'ont pas abordé cette question ou bien l'ont déclarée insoluble, et ont considéré l'idée du bien comme une idée indécomposable qu'aucune idée simple ne peut éclairer et définir. Mais puisque tous les hommes jugent ce qui est bien et ce qui est mal, ne faut-il pas qu'ils se fassent une certaine idée plus ou moins confuse de la nature du bien, à laquelle ils comparent intérieurement l'action qu'ils déclarent bonne ou mauvaise? Qu'on le remarque; non-seulement tout homme a l'idée claire de l'existence d'un bien absolu, mais encore tout homme a l'idée confuse de la nature de ce bien absolu, sinon il lui serait impossible d'en faire aucune application. C'est cette idée confuse qu'il s'agit d'éclaircir. J'emprunte en partie au troisième volume du *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy des considérations qui préparent la solution de la question ontologique de la nature du bien. Ces considérations se rattachent intimement à celles que j'ai présentées dans le chapitre

précédent sur l'ordre absolu des choses conçu par la raison.

S'il nous est impossible ne pas croire qu'il y ait un ordre absolu et immuable embrassant toutes choses, il nous est également impossible de ne pas croire que chaque être a sa fin dans l'univers. En effet, tous les êtres étant placés au sein d'un ordre universel, n'en résulte-t-il pas que tous concourent à cet ordre, tendent à cet ordre, et que, par conséquent, tous ont une fin qui est cet ordre même? Entre ce principe: tout dans l'univers est soumis à un ordre général, et cet autre principe: tout être a une fin, il y a identité. La raison nous force donc de croire *à priori* que tous les êtres sans exception ont une fin en rapport avec l'ordre universel des choses.

Cette connaissance *à priori* ne nous servirait à rien en morale s'il ne nous était possible de déterminer quelle est en particulier la fin de telle ou telle classe d'êtres et spécialement quelle est la fin de l'homme. Heureusement l'observation nous donne les moyens de découvrir cette fin. Car s'il est certain *à priori* que chaque être doit avoir une fin, il n'est pas moins certain que chaque être doit avoir en lui les moyens d'atteindre

cette fin; il n'est pas moins certain que sa nature doit être en proportion, en harmonie, en conformité avec la fin qu'elle doit atteindre, sinon elle n'atteindrait pas cette fin, sinon ce serait le désordre et non pas l'ordre qui régnerait dans le monde. La fin d'un être doit donc évidemment se déduire de son organisation, de ses tendances, en un mot, de sa nature qui tombe sous notre observation. Ainsi, en vertu de la correspondance nécessaire qui doit exister entre la fin et la nature d'un être, par l'observation de sa nature, nous arrivons à la connaissance de sa fin.

Mais la fin de chaque être n'est pas une fin particulière, isolée, indépendante de toutes les autres ; elle est un élément, une partie intégrante de l'ordre universel ; car toutes ces fins particulières conspirent à l'harmonie générale, à l'ordre universel du monde. Toutes se tiennent donc, se relient les unes aux autres. Pour qu'il n'y eût pas solidarité entre elles, il faudrait que toutes ne fussent pas placées au dedans de l'harmonie universelle, ce qu'il est impossible de comprendre. Cette vérité spéculative que chaque être a une fin, laquelle est un élément de l'ordre universel, se traduit immédiatement en une vérité pratique; car entre l'idée de fin et l'idée de bien, il y a une identité évidente. La supposition que

la fin d'un être puisse ne pas être son bien, et son bien ne pas être sa fin, est contradictoire. Comment un être, ayant été créé en vue d'un certain but, en vue d'une certaine fin, dont l'accomplissement est partie intégrante de l'ordre universel, serait-il obligé, pour atteindre cette fin, d'aller contre le bien, ou seulement de s'en détourner? Comment sa fin lui imposerait-elle d'aller d'un côté et son devoir lui imposerait-il d'aller d'un côté opposé? Il ne pourrait faire le bien qu'à la condition de troubler l'ordre, en allant contre sa fin; il ne pourrait aller à sa fin et accomplir sa destination qu'à la condition d'aller contre ce qui est bien, à la condition de violer son devoir. Évidemment la raison ne peut s'arrêter un seul instant à une pareille pensée. Donc, entre ces deux idées l'identité est réelle; donc, partout à l'idée de bien on peut substituer l'idée plus précise et plus claire de fin ou de destination. Accomplir sa destination, telle est la loi de tout être, tel est le devoir de l'être intelligent et libre. Mais la fin de chaque être étant un élément de la fin générale des choses, laquelle doit être aussi identique au bien général, au bien absolu, il en résulte que la fin de chaque être participe du bien absolu, ce qui lui donne un caractère sacré. Ainsi, quiconque s'oppose à l'accomplissement de la fin des autres, quiconque s'oppose à

l'accomplissement de notre fin, s'insurge par là même contre l'ordre immuable du monde, contre le bien absolu, contre Dieu même. Si donc on nous demande qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que la justice, qu'est-ce que le devoir? nous pouvons répondre à cette question autrement que par des cercles vicieux et de vaines tautologies, en définissant le bien de chaque être par l'accomplissement de sa fin, et notre bien en particulier par l'accomplissement de la fin qui nous est propre, par la conformité de notre volonté avec l'ordre.

Mais cette fin que nous devons accomplir, comment peut-elle être déterminée? Elle échappe, il est vrai, à notre observation directe; mais elle se déduit de notre nature, qui tombe sous l'observation. C'est de l'ensemble, des tendances et des facultés de l'homme que résulte la fin à laquelle il a été destiné et à laquelle il doit tendre. Nous savons tous, sans tous nous en rendre également compte, que nous avons dans cette vie une destination à remplir, qu'il y a des actions conformes et des actions qui ne sont pas conformes à cette destination, que les unes sont bonnes, que les autres sont mauvaises. Les autres hommes ont aussi une destination qu'il est de notre devoir de respecter, et d'aider même en certaines circon-

stances, parce qu'il est de leur devoir d'accomplir leur fin, comme il est de notre devoir d'accomplir la nôtre, parce que cette fin, comme la nôtre, concourt à l'ordre général. Tel est le principe duquel se concluent à la fois la morale personnelle et la morale sociale, tous les droits et tous les devoirs. Est-il convenable qu'un être de ma nature, qu'un être tel que je suis fait, avec mes tendances, avec mes facultés, agisse de telle façon en telle circonstance? Est-il convenable, par exemple, que moi, être doué de sensibilité, de volonté et de raison, je laisse prédominer la sensibilité sur la raison, je laisse étouffer ma liberté par les passions? Telle est la question générale à laquelle peuvent se ramener, sans exception, toutes les questions que nous nous posons sur ce qui est bien ou sur ce qui est mal.

Ainsi l'idée du bien et du juste se traduit exactement en l'idée plus claire d'une fin qu'il faut travailler à atteindre, et l'idée d'un ordre auquel il faut se conformer. Le bien, c'est l'ordre, et le mal, c'est le désordre. Quand nous faisons le mal, nous avons conscience que nous nous plaçons en dehors de l'ordre, que nous nous révoltons contre l'ordre; quand, au contraire, nous faisons le bien, nous avons la conscience d'être en harmonie avec l'ordre universel; de là les sentiments

pénibles qui suivent en nous l'accomplissement du mal ; de là les sentiments si pleins de douceur qui suivent en nous l'accomplissement du bien.

Mais en prouvant que l'idée du bien est identique avec l'idée de l'ordre, nous n'avons pas encore atteint notre but ; nous n'avons pas encore résolu le problème ontologique de la détermination de la nature du bien en soi, et de son rapport avec l'être infini. Nous n'avons fait encore qu'en préparer la solution en posant la question d'une manière plus nette et plus précise. Il nous reste maintenant à rechercher quelle est la substance de cet ordre, qui est la loi commune de tous les êtres, de cet ordre auquel tous les êtres intelligents et libres sont obligés de concourir.

CHAPITRE X.

De l'objet de l'idée du bien absolu. — Dieu aime et veut les choses selon le degré de leur participation à ses perfections infinies. — Le bien en soi est l'ordre éternel des perfections de Dieu. — Cet ordre est la loi que Dieu lui-même suit et ne peut pas ne pas suivre en vertu de l'excellence de sa nature. — Cette loi de Dieu devient la loi de l'homme en vertu de l'union de l'homme avec Dieu. — Il n'y a pas deux sortes de morale, l'une philosophique, l'autre religieuse. —Toute morale est essentiellement religieuse.—Identité de la vraie piété et de la vraie morale, de l'amour de l'ordre et de l'amour de Dieu. — Identité de l'idée du bien absolu et de l'idée de l'être infini.

Entre l'idée de l'ordre absolu et l'idée du bien absolu, il existe évidemment une remarquable affinité, puisque l'idée du bien se traduit en l'idée d'une fin à atteindre ou d'un ordre auquel nous sommes obligés de nous conformer. Mais dans l'une et dans l'autre idée, l'ordre n'est pas conçu de la même manière, et n'est pas envisagé sous le même point de vue dans l'idée d'ordre absolu, il s'impose seulement à l'intelligence, il est seulement une règle pour la spéculation, dans l'idée du bien absolu, il s'impose non-seulement à l'intelligence, mais aussi à la volonté, il devient une règle pour la pratique. Aussi l'idée du bien absolu et celle de l'ordre absolu ne correspondent-elles pas à la même face de l'essence de l'être infini.

L'idée de l'ordre absolu a pour objet l'immutabilité essentielle de l'être infini, et l'idée du bien absolu a un autre objet, ou pour parler plus exactement, elle a toujours le même objet, à savoir l'être infini, mais l'être infini envisagé sous un autre point de vue que nous allons essayer de déterminer avec précision.

Il est tout d'abord évident pour tous ceux qui ont saisi la suite de nos idées que l'objet de l'idée de bien absolu doit être en Dieu, que la loi universelle, immuable, nécessaire de justice qui s'impose à notre volonté, a Dieu lui-même, non-seulement pour législateur, mais pour principe. En effet, la loi est éternelle, immuable, absolue, comment pourrait-elle primitivement émaner d'un principe qui n'aurait pas en lui ces caractères? Comment la loi aurait-elle des caractères qui ne se retrouveraient pas dans celui qui en est le principe? Comment serait-elle nécessaire et immuable si elle était un décret d'une volonté arbitraire et fantasque? Comment un législateur amovible et périssable aurait-il pu lui imprimer le caratère de l'absolu? De même que dans l'original, il doit y avoir au moins autant de réalité efficiente qu'il y en a dans la copie, de même évidemment tous les caractères, toutes les perfections qui sont dans la loi doivent être éminemment contenus

dans la source de laquelle la loi découle. Donc un législateur éternel et absolu par sa nature, c'est-à-dire Dieu seul peut constituer la loi éternelle et absolue du bien qu'il impose à tous les êtres intelligents et libres, donc l'idée du bien absolu a son principe en Dieu, et c'est en Dieu seulement qu'il faut chercher son objet.

Mais il en est de même de toutes les autres idées de la raison, des idées absolues, de cause, de temps, d'espace, d'ordre; toutes ces idées, comme je l'ai démontré, se rapportent également à Dieu, toutes également ont Dieu pour objet. Il ne suffit donc pas d'établir que l'idée du bien a son objet en Dieu, car par là elle ne se distinguerait en rien de toutes les autres idées de la raison; il faut préciser davantage, il faut rechercher à quelle face, à quel attribut de l'être infini elle correspond plus spécialement. Ici, je vais m'appuyer sur l'autorité de Malebranche. Malebranche me semble avoir déterminé avec autant de vérité et de profondeur la nature essentielle du bien que Clarke la nature essentielle de l'espace et du temps.

Quiconque a réfléchi sur la nature des êtres finis et créés par rapport à la nature de l'être infini et incréé, ne peut leur attribuer d'autre existence que

celle qu'ils tiennent d'une participation permanente à la substance, aux attributs et aux perfections de Dieu, source de toute substantialité et de toute causalité. Déjà cette vérité résulte de ce que nous avons dit sur l'essence de l'être infini et sur la causalité absolue; plus tard nous y reviendrons, pour la confirmer encore par de nouvelles considérations. Tous les êtres participent avec Dieu, et n'existent qu'à condition de cette participation, mais tous n'y participent pas également, tous ne reproduisent pas en un égal degré la substance, les attributs et les perfections de l'être infini. Jetez un coup d'œil rapide sur les diverses classes d'êtres créés dont le monde se compose, et vous serez frappé de cette inégalité. En combien de degrés divers depuis le plus faible jusqu'au plus éclatant, depuis le dernier des êtres jusqu'à l'homme, l'image de la nature divine et de ses attributs n'est-elle pas reproduite dans la série des êtres créés? Tel porte la vive empreinte d'une des perfections infinies de l'être infini, dont l'autre ne porte pas même la plus légère trace. Comparez le végétal avec l'animal, et l'animal avec l'homme: dans le végétal il n'y a pas trace de perfections qui brillent dans l'animal, et dans l'animal il n'y a qu'une image affaiblie ou même il n'y a pas trace des perfections qui brillent dans l'homme. L'animal participe aussi à l'intelligence,

mais il en participe dans une bien moindre mesure. Descendez du règne animal pour considérer la plante et le minéral, et vous n'y trouvez déjà plus un seul vestige de ces attributs et de ces perfections dont l'animal nous présente encore une ombre affaiblie.

De cette inégale manifestation de la substance, des attributs et des perfections de Dieu, résulte une différence profonde et essentielle entre tous les êtres créés. Cette différence profonde n'existe pas seulement dans leur essence, elle se retrouve dans leurs modifications et dans leurs actes, elle est surtout manifeste dans les pensées et dans les actes de l'homme. En effet, parmi nos pensées et nos actes, n'en est-il pas qui révèlent à des degrés bien différents la liberté, l'amour, l'intelligence, la sagesse? n'en est-il pas qui en témoignent d'une manière éclatante, tandis que d'autres n'en portent qu'une empreinte presque effacée? De là une hiérarchie naturelle, non-seulement entre les essences de tous les êtres créés, mais encore entre leurs modifications diverses, et surtout entre les pensées, les actes de tous les êtres intelligents et libres. De même que parmi les êtres créés, ceux-là l'emportent sur les autres qui participent le plus à l'essence, aux attributs et aux perfections de la nature divine; de même parmi

nos actions et nos pensées, celles-là sont les meilleures qui expriment en un degré plus élevé ces mêmes attributs et ces mêmes perfections. De ces considérations sort naturellement la détermination de la nature du bien en soi. En effet, Dieu, l'être souverainement parfait, Dieu, principe de tous les êtres, et contenant en son essence tout ce qu'il y a de positif et de réel dans la création, se connaît parfaitement lui-même et s'aime invinciblement par la nécessité de sa propre nature. Il s'aime invinciblement, et il n'aime que lui seul, car qu'y a-t-il de plus digne de son amour que son essence et ses perfections infinies? Comment serait-il souverainement parfait, si son amour n'avait pas exclusivement pour objet ce qui est souverainement parfait? L'amour de celui qui n'aime pas ce qu'il y a de plus parfait est un amour déraisonnable, un amour insensé. Est-ce à dire que cet amour exclusif de Dieu pour lui-même ressemble à l'égoïsme qui abaisse et dégrade la créature? En aucune façon. Ce qui est l'égoïsme par rapport à la créature, ce qui la sépare de la source de tout être et de toute perfection pour la concentrer misérablement en elle-même, est, par rapport au Créateur, l'amour par excellence, embrassant toutes les réalités et toutes les perfections. Donc Dieu s'aime lui-même parce qu'il est ce qu'il y a de plus parfait et de plus

aimable, et en vertu de cet amour qu'il a pour lui-même, il aime tous les êtres créés selon le degré de leur participation à ses perfections.

« Il suit de là, dit Malebranche, que Dieu aime nécessairement davantage les êtres qui participent davantage à ses perfections. Il aime donc et estime davantage, par exemple, l'homme que le cheval, l'homme vertueux et qui lui ressemble que l'homme vicieux qui défigure l'image qu'il porte de la divinité, car nous savons que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. L'ordre éternel, immuable et nécessaire, qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie, et auxquelles participent inégalement tous les êtres, est donc la loi éternelle, nécessaire, immuable. Dieu même est obligé de la suivre, mais il demeure indépendant, car il n'est obligé de la suivre que parce qu'il ne peut ni errer ni se démentir, avoir honte d'être ce qu'il est, cesser de s'estimer et aimer toutes choses à proportion qu'elles participent à son essence. Rien ne l'oblige à suivre cette loi que l'excellence immuable et infinie de son être, excellence qu'il connaît parfaitement et qu'il aime invinciblement. Dieu est donc juste essentiellement et la justice même, et la règle invariable de tous les esprits qui se corrompent s'ils cessent de se conformer

à cette règle, c'est-à-dire s'ils cessent d'aimer et d'estimer toutes choses à proportion qu'elles sont estimables et aimables, à proportion qu'elles participent davantage aux perfections divines [1]. »

Dans ce remarquable passage est renfermée et formulée la solution que nous cherchons, et avec Malebranche nous définirons l'objet de l'idée du bien absolu, l'ordre éternel et immuable des perfections divines. Telle est la substance, telle est l'essence du bien absolu, du bien en soi. Dieu ne veut que ce qui est conforme à l'ordre éternel de ses perfections, telle est la loi suprême de sa volonté.

Mais cette loi de la nature divine, comment devient-elle la loi des êtres intelligents et libres, la loi de la nature humaine, notre loi et la règle suprême de toutes nos déterminations? Elle devient la loi de notre intelligence et de toutes les intelligences par suite de leur participation avec la nature divine. Cette loi est notifiée à tous les hommes sans exception en vertu de l'union naturelle qu'ils ont avec la souveraine raison, et encore, comme le dit Malebranche, par les sen-

[1] *Entretien d'un Philosophe chrétien avec un Philosophe chinois.* Édit. Charp. 1er vol. p. 492.

timents d'approbation dont cette même raison les console lorsqu'ils obéissent à cette loi, ou par les sentiments de reproche intérieur dont elle les désole lorsqu'ils ne lui obéissent pas. En d'autres termes, cet ordre éternel et immuable de perfections qui est en Dieu, nous le voyons en Dieu, puisque nous voyons Dieu, puisque nous sommes en un rapport continuel avec Dieu par l'idée de l'infini, intuition immédiate de Dieu même. Or nous ne pouvons apercevoir cet ordre absolu des perfections de Dieu sans concevoir immédiatement qu'il s'impose à nous, et qu'il doit être notre loi, comme il est la loi de Dieu. Ainsi s'explique, au point de vue ontologique, le caractère absolu de l'idée de bien. Ce qui est juste au regard de l'homme est juste au regard de tous les êtres intelligents, réels ou possibles, est juste, comme le dit Malebranche, au regard de l'ange, au regard de Dieu même, puisque le bien est la nature même de Dieu, puisque toutes les intelligences unies avec Dieu découvrent en lui et dans le rapport éternel de ses perfections le même bien, la même loi, la même règle.

Il ne suffit donc pas de dire que le bien, la justice émane de Dieu, que Dieu est le législateur de la loi morale, puisque le bien est son essence même, est l'ordre éternel de ses perfec-

tions. Le législateur humain ne constitue pas la justice, il doit en être seulement l'humble interprète, et son rôle consiste à décider, à décréter ce qui dans telle ou telle circonstance est conforme ou n'est pas conforme à la justice. Il n'en n'est pas de même du législateur souverain, il n'est pas seulement l'interprète de la justice dans les décrets qu'il promulgue, car lui-même il la fonde, il la constitue, car la justice est son essence même. Tandis que les législateurs humains ne sont que les interprètes et les vicaires de la loi, le législateur souverain est lui-même la loi, il est lui-même le souverain bien et la souveraine justice; le bien vient donc de Dieu, non pas en ce sens qu'il en est un décret arbitraire, mais en ce sens qu'il constitue sa propre nature. Le bien n'est pas ce que Dieu veut, il est ce que Dieu est. La volonté de Dieu n'est pas, comme l'ont soutenu quelques théologiens, le principe du bien, mais elle en est l'expression, parce qu'elle est toujours conforme à sa nature, qui est l'essence même du bien.

Cette définition de la vraie nature du bien absolu et du principe de la morale renferme la solution de diverses questions qui sont encore aujourd'hui vivement controversées. Telle est, par exemple, la question des rapports de la morale avec la reli-

gion, ou de la notion du bien, du juste et de l'injuste, avec la notion de Dieu. Souvent les théologiens ont accusé les philosophes moralistes d'exclure Dieu de la morale, et de chercher à établir une morale athée. Souvent l'on a distingué et on distingue encore aujourd'hui deux sortes de morale, l'une purement religieuse, et fondée uniquement sur l'idée de Dieu, l'autre purement philosophique, et uniquement fondée sur l'idée du bien. Y a-t-il quelque chose de vrai dans cette accusation des théologiens contre la morale philosophique? Cette distinction de deux sortes de morale, l'une religieuse, l'autre naturelle, est-elle légitime? S'il y a eu des philosophes qui ont imaginé d'éliminer Dieu de la morale, s'il y a des hommes qui croient sincèrement à l'existence de deux sortes de morale, l'une indépendante de l'idée de Dieu, et qui aurait pour fondement unique la notion du bien donnée par la raison, l'autre exclusivement religieuse et dépendante de l'idée de Dieu, qui se passerait de toute notion rationnelle de bien et de justice, ils témoignent par là d'une égale ignorance, et de la source d'où émane l'idée du bien, et de la nature du bien. En effet, qu'est-ce que le bien? Nous venons de démontrer que c'était l'ordre éternel des perfections de Dieu. Qu'est-ce que Dieu par rapport au bien? Dieu est le sujet même, la substance du bien. Comment donc séparer de

Dieu le bien et la justice? comment d'un côté mettre l'idée du bien, et de l'autre l'idée de Dieu, et constituer une morale sans Dieu ? Autant vaudrait chercher à séparer de Dieu la causalité absolue, l'éternité et l'immensité, l'ordre éternel de ses perfections ; autant vaudrait séparer la lumière du foyer d'où elle jaillit. Quiconque fait abstraction de l'idée de Dieu, fait en même temps abstraction de la causalité, de l'éternité, de l'immensité, de l'immutabilité, en un mot des idées de tous les attributs et de toutes les propriétés dont Dieu est la substance. Otez Dieu, ôtez l'idée de Dieu, et il n'y aurait pas plus de bien et de justice pour nos âmes qu'il n'y aurait de lumière pour nos yeux si le soleil, foyer de la lumière, venait à être anéanti.

Ainsi toute morale part nécessairement de Dieu, et toute morale a Dieu seul pour fondement et pour principe, et toute morale est de sa nature et ne peut pas ne pas être essentiellement religieuse, que celui qui la pratique le sache ou l'ignore. Il faut donc entièrement effacer la distinction d'une morale philosophique et d'une morale religieuse, d'une morale humaine et d'une morale divine. Quiconque suit cette loi éternelle, qui est la loi de Dieu même, ou plutôt qui est Dieu lui-même, sert et honore Dieu précisément de la manière dont Dieu nous notifie par la raison qu'il veut être servi

et honoré. Tout devoir, qu'on l'appelle devoir envers nous-mêmes, ou devoir envers les autres, ou devoir envers Dieu, qu'on le fasse rentrer dans la morale individuelle, sociale ou religieuse, est en réalité un devoir envers Dieu, puisqu'il consiste à accomplir une loi divine, et à se conformer dans ses affections et dans ses déterminations à l'ordre des perfections de Dieu. Quiconque travaille à réaliser en lui l'idéal du bien, à s'améliorer lui-même et à améliorer les autres, non-seulement est honnête et juste, mais il est réellement religieux, il est un fervent et sincère adorateur du seul vrai Dieu.

Mais peut-être si l'on voit comment dans ce principe sont contenus les devoirs envers nous-mêmes et envers les autres, ne voit-on pas aussi clairement comment y sont contenus les devoirs qui plus spécialement prennent le nom de devoirs envers Dieu, tels, par exemple, que l'adoration ou l'amour. Ils en découlent cependant ainsi que tous les autres. En effet, quel est ce principe? Aimer les choses à proportion du degré auquel elles participent aux perfections divines, aimer et vouloir les choses à proportion de leur perfection. Or, quoi de plus parfait que la perfection infinie, c'est-à-dire que Dieu? D'après ce principe, Dieu doit donc être placé dans nos affec-

tions au-dessus de tous les autres êtres; et cette règle seule ne contient-elle pas tous nos devoirs envers Dieu? Ainsi le principe de morale que nous avons posé n'a rien de défectueux ni d'incomplet, et renferme les devoirs envers Dieu, tout aussi bien que les devoirs envers nos semblables et les devoirs avec nous-mêmes.

Telle étant la nature du principe moral, il est encore évident que la vraie piété envers Dieu est inséparable de la vraie morale, et la vraie morale inséparable de la vraie piété envers Dieu, ou plutôt que l'une et l'autre se confondent. Quiconque les sépare systématiquement, ou bien renverse le vrai principe de la morale et se met dans l'impossibilité d'en rendre compte, ou bien court le risque de tomber en des superstitions qui chez lui prendront la place de l'honnêteté et de la vertu. Si tous les esprits étaient bien pénétrés de cette vérité, que de fausses tendances morales et religieuses seraient corrigées et redressées! que d'oppositions apparentes seraient conciliées! Cette idée de l'unité de la vraie piété et de la vraie morale a été énergiquement développée et défendue par Kant dans son ouvrage sur la religion dans les limites de la raison, elle en est le principe fondamental. Mais sur cette question l'autorité d'un philosophe du dix-huitième siècle peut

paraître suspecte; appuyons-nous donc de préférence sur l'autorité de Malebranche. Dans tous les ouvrages de Malebranche, et en particulier dans les méditations métaphysiques et chrétiennes, dans les entretiens de métaphysique, dans le traité sur l'amour de Dieu et dans le traité de morale, se retrouve cette même pensée que la justice c'est la loi de Dieu, que la loi de Dieu c'est l'ordre, que quiconque se conforme à l'ordre honore par là même et aime Dieu. Qu'est-ce que l'amour de Dieu? Selon Malebranche, c'est l'amour de la justice et de l'ordre. Je n'impute pas arbitrairement cette opinion à Malebranche, je ne la déduis pas de quelque principe plus ou moins bien interprété; Malebranche le dit lui-même positivement et s'appuie sur l'autorité de saint Augustin.

« Saint Augustin ne distingue point ordinairement la charité ou l'amour de Dieu de l'amour de la justice ou de l'amour de l'ordre, parce que l'idée de Dieu, comme souveraine justice, est plus propre à régler notre amour que toute autre idée de Dieu que l'imagination pourrait corrompre et par là nous faire illusion. Mais puisque l'ordre dont je parle n'est autre chose que le rapport qu'ont entre elles les perfections divines, tant relatives qu'absolues, il est clair que l'amour de

l'ordre n'est que l'amour de Dieu et l'amour de toutes choses par rapport à Dieu; car aimer l'ordre c'est aimer les choses selon le rapport qu'elles ont aux perfections divines, et c'est aimer Dieu, considéré en lui-même plus que toutes choses, puisqu'il renferme en lui-même et d'une manière infiniment parfaite les perfections de toute chose [1]. »

L'amour de Dieu n'est donc que l'amour de l'ordre ou de la justice, et en conséquence la première de toutes les vertus, celle d'où dérivent toutes les autres, est l'amour de l'ordre. Telle est la pensée fondamentale développée par Malebranche dans son admirable traité de morale.

« L'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus morales, c'est l'unique vertu, la vertu mère, la vertu fondamentale, universelle, vertu qui seule rend vertueuses les habitudes ou les dispositions d'esprit.

» Quiconque n'agit pas en vue de l'ordre, quelles que soient les actions qu'il accomplit, ne saurait être vertueux. Celui qui donne son bien aux pauvres ou par vanité ou par compassion na-

[1] *Traité de l'amour de Dieu.* Édit. Charp. 1 vol. 454.

turelle, n'est point libéral, parce que ce n'est point la raison qui le conduit. Le soldat qui se précipite dans le danger par ambition ou par ardeur de tempérament n'est point véritablement généreux. Cette prétendue noble ardeur n'est que vanité ou jeu de machine. De même celui qui souffre les outrages par une paresse qui le rend immobile, ou par une fierté stoïcienne qui le console, qui le met en idée au-dessus de ses ennemis, n'est ni modéré ni patient. Cette prétendue modération ou patience n'est chez lui que disposition de machine et froideur de sang... L'amour de l'ordre doit régler toutes nos affections, de même que toutes nos actions... Celui qui estime plus son cheval que son cocher, ou qui croit qu'une pierre en elle-même est plus estimable qu'une mouche ou qu'un corps organisé, ne voit point ce que peut-être il pense voir. Ce n'est point la raison universelle, mais la raison particulière, qui le porte à juger comme il le fait; ce n'est point l'amour de l'ordre qui le porte à aimer comme il aime[1]. »

Il en est absolument de même, selon Malebranche, de toutes les affections et de toutes les vertus; elles sont fausses et mensongères si elles

[1] *Traité de Morale.*

n'ont pas pour principe l'amour de l'ordre; car si elles n'ont pas l'amour de l'ordre pour principe, elles sont inspirées ou par l'instinct, ou par l'intérêt, ou par le plaisir, et non en vue de ce qui est bien en soi, et par conséquent elles ne sont pas des vertus, elles ne sont pas des actions méritoires. Il n'y a que l'amour de l'ordre qui puisse rendre vertueux. Il est vrai qu'il n'est pas toujours facile de suivre cet ordre immuable et de régler sur lui nos affections; il est d'un difficile accès. Il faut, pour le suivre, imposer silence aux sens, à l'imagination, aux passions; mais l'homme est libre et il le peut. Il peut sacrifier son repos à la vérité, ses plaisirs à l'ordre, ou bien sacrifier l'ordre et ses devoirs à ce qu'il juge être son bonheur actuel; en d'autres termes, il peut mériter ou démériter. Or, Dieu est juste; il aime ses créatures à proportion qu'elles sont aimables, à proportion qu'elles lui ressemblent. Il veut donc que tout mérite soit récompensé, et que tout démérite soit puni. Il veut que celui qui a aimé les choses comme il les aime, qui a agi d'après la loi suivant laquelle lui-même il agit, il veut que celui qui s'est rendu ainsi plus parfait, et en partie semblable à lui-même, jouisse aussi d'une partie de son bonheur [1].

[1] Voir le *Traité de Morale*.

Telle est la vraie détermination de la nature du bien en soi; elle explique parfaitement l'universalité de l'idée que nous en avons, et le caractère de l'absolu avec lequel la raison le conçoit. Toutes les intelligences conçoivent le même bien, parce que toutes le contemplent dans le même exemplaire, parce que toutes le puisent à la même source, à savoir, en Dieu, avec lequel toutes les intelligences sont unies. Enfin le bien est absolu ou obligatoire, parce qu'il vient de Dieu, parce qu'il est Dieu lui-même. Le bien étant l'ordre éternel des perfections de Dieu, l'idée du bien a Dieu pour objet; elle se ramène à l'idée de Dieu ou de l'être infini, qui est la substance de l'ordre et du bien absolu.

CHAPITRE XI.

De l'idée du beau absolu. — De ses caractères. — Elle est universelle. — Elle est absolue. — Réfutation des objections contre l'universalité et le caractère absolu de l'idée du beau. — Antécédent de l'idée du beau. — La beauté est une. — Identité de tous les genres de beauté. — La beauté physique n'est qu'un reflet de la beauté immatérielle. — Toute beauté de la nature et de l'art consiste dans l'expression d'une idée ou d'un sentiment, dans une manifestation de l'invisible par le visible.

Il ne me reste plus qu'à montrer dans l'idée de beau une autre face de l'idée d'infini, et dans son objet une autre face de l'être infini, pour achever la démonstration de l'unité des idées de la raison.

L'existence de l'idée du beau dans l'intelligence humaine n'est pas moins incontestable que l'existence de l'idée du bien. Mais cette idée est-elle universelle? est-elle absolue comme les autres idées de la raison? n'y a-t-il pas des intelligences grossières qui jamais ne l'ont conçue? et n'a-t-elle pas varié, ne varie-t-elle pas encore dans son essence d'époque en époque, de peuple à peuple, et même d'individu à individu?

Je crois qu'il n'est pas d'intelligence tellement grossière à laquelle, en certaines occasions plus

ou moins rares, l'idée du beau absolu ne se soit révélée. Sans doute elle ne s'y révèle pas aussi pure, aussi vive que dans l'intelligence de l'artiste; mais elle s'y manifeste plus ou moins confuse, et cela suffit pour établir son universalité. Par l'observation on peut facilement s'assurer de cette universalité, et se convaincre que l'homme le plus grossier aperçoit et sent quelquefois la beauté, de même que l'artiste. En effet, quel est l'homme si grossier qui ne se soit trouvé en présence de ces grandes scènes de la nature dont le spectacle n'est refusé à personne? Quel est l'homme qui, en présence des hautes montagnes, de l'Océan, du soleil à son lever ou à son couchant, de la voûte étoilée, n'a pas éprouvé dans son âme le sentiment du beau? Quel est encore celui auquel la beauté ne s'est pas révélée dans la figure humaine?

Le sauvage comme l'homme civilisé est sensible à la beauté. Un voyageur raconte qu'il descendait le Niger dans une barque conduite par des nègres. Depuis quelque temps le fleuve était resserré entre des rives étroites et escarpées; tout à coup, au sortir d'un brusque détour du fleuve, la barque entre dans un lac immense tout resplendissant des feux du soleil couchant. A la vue de ce magnifique spectacle, les nègres lais-

sent tomber leurs rames, se lèvent tous à la fois et battent des mains. Lorsque dans nos fêtes publiques, aux yeux de la foule qui se presse, l'horizon s'embrase tout à coup de mille feux étincelants de couleurs diverses, qui n'a pas entendu s'échapper spontanément de toutes les bouches cette exclamation expressive : Que c'est beau ! Il n'est pas besoin de multiplier les exemples, il suffit d'avoir attiré l'attention sur quelques-unes de ces manifestations spontanées de l'idée et du sentiment de la beauté par l'homme grossier, par le sauvage, par la multitude, pour mettre en évidence l'universalité de cette idée.

Mais si l'idée du beau est universelle, est-elle invariable ? est-elle absolue ?

Si dans toutes les intelligences il y a une idée du beau, est-ce le même beau que toutes les intelligences conçoivent ? L'idée du beau ne change-t-elle pas d'époque à époque, de peuple à peuple, d'individu à individu, suivant les conventions arbitraires, suivant les caprices de la mode, suivant les organisations et les tempéraments divers des peuples et des races ? Ne pourrait-on pas dire à bon droit de la beauté ce que Pascal a dit de la justice ? Ce qui est beauté en deçà des Pyrénées est laideur au delà ; le méridien change la beauté. Celui qui jugerait ainsi la na-

ture de la beauté s'arrêterait aux apparences et n'irait pas jusqu'au fond des choses. L'objection contre l'universalité et l'immutabilité de la beauté est la même que l'objection contre l'universalité et l'immutabilité de la justice, et elle se résout de la même manière. Sans nul doute les jugements que les hommes portent sur la beauté sont divers et même contradictoires ; mais, comme le dit Reid dans son *Essai sur le goût*, la diversité infinie des jugements sur le beau ne prouve pas plus qu'il n'existe pas un beau absolu que la diversité des jugements sur le vrai, la multitude des erreurs et des préjugés ne prouve qu'il n'existe pas un vrai absolu. En effet, dans le jugement esthétique comme dans le jugement moral, il y a deux éléments à distinguer. Le premier est l'idée du beau absolu qui entre nécessairement dans tout jugement esthétique comme l'idée du bien absolu entre dans tout jugement moral. Le second est le sentiment, le fait, l'objet, en un mot, la matière à laquelle on applique cette idée. Le premier élément est invariable, il est donné *à priori* par la raison ; le second varie d'un jugement à l'autre, il est donné *à posteriori* par l'expérience. Tous les hommes sont d'accord sur la conception du beau absolu ; où les diversités et les contradictions commencent, c'est lorsqu'il s'agit des applications de cette idée. L'idée du beau absolu

ne varie donc pas; le principe demeure toujours le même, ce sont les applications du principe qui varient. Partout où les hommes aperçoivent la qualité essentielle, constitutive de la beauté, qualité que je déterminerai plus tard, ils s'accordent à reconnaître la beauté. Mais par une cause ou par une autre, tous ne voient pas cette qualité où elle réside, et quelquefois ils croient l'apercevoir là où dans la réalité elle n'est pas, et ils ne jugent pas beau ce qui est beau, ou ils jugent beau ce qui n'est pas beau. Car cette qualité essentielle qui constitue la beauté ne se découvre pas toujours facilement en toutes choses; quelquefois elle ne peut être aperçue qu'à la condition d'un certain développement de l'esprit, d'une certaine science qui n'est pas le partage de toutes les intelligences. Elle n'est pas partout aussi manifeste que dans les grandes scènes de la nature, et souvent elle échappe aux uns là où elle se découvre aux autres. L'inégalité du développement intellectuel, les préjugés, les associations d'idées, telles sont en général les causes les plus actives qui contribuent à égarer dans ses applications l'idée de la beauté absolue, comme l'intérêt général d'une tribu ou d'un peuple, comme la compétition des devoirs entre eux, sont les causes les plus actives qui faussent les applications de l'idée du bien.

Non-seulement toutes les intelligences conçoivent une même beauté, mais elles la conçoivent comme absolu. Quand nous jugeons une chose belle, nous portons un jugement absolu, nous croyons qu'il doit également s'imposer à tout être raisonnable. Nous ne comprenons pas qu'un seul être raisonnable puisse mettre légitimement en doute la beauté du ciel étoilé ou d'un chef-d'œuvre de Raphaël. De là une différence profonde entre le beau qui nous est donné par la raison et l'agréable qui nous est donné par les sens. J'admets que ce qui m'agrée, que ce qui flatte ma sensibilité puisse ne pas plaire à un autre; il ne faut pas disputer des goûts, est une maxime proverbiale. Mais je ne puis admettre que ce que je juge beau ne doive pas également être jugé beau par toutes les intelligences, dans tous les temps et dans tous les lieux.

L'idée du beau est donc universelle et absolue comme l'idée de l'ordre, comme l'idée du bien, comme toutes les autres idées de la raison. Mais quel en est l'antécédent, quelle est l'occasion à propos de laquelle cette idée se manifeste en notre intelligence?

L'idée de la beauté absolue s'éveille en notre esprit à l'occasion des beautés imparfaites et pé-

rissables que l'observation nous découvre dans la nature ou dans l'art. Nous voyons de la beauté dans la fleur qui s'épanouit, dans le rayon de soleil qui nous éclaire, dans une figure mortelle qui nous enchante. Mais la fleur se dessèche, le rayon s'éteint, la figure se flétrit, et en même temps se retire et disparaît la beauté qui brillait en eux. De même en est-il de tous les objets qui nous manifestent ici bas la beauté; ils n'en sont pour ainsi dire que de fragiles dépositaires, et la beauté ne fait en eux qu'une apparition passagère et momentanée. Non-seulement leur beauté n'y est que passagère, mais encore elle y est incomplète et imparfaite. En effet, quel que soit son éclat, nous concevons un éclat plus grand; quelque pure que soit son expression, nous concevons une expression plus pure, et jamais elle ne satisfait entièrement notre esprit. Donc, le principe, le foyer de la beauté ne réside pas dans les objets terrestres, dans les objets finis et limités; donc, leur beauté n'est pas la vraie beauté, mais seulement une beauté de reflet et d'emprunt.

Ainsi la vue des beautés imparfaites de la nature ou de l'art élève notre esprit à la conception de la beauté idéale et absolue dont ces beautés imparfaites participent plus ou moins et ne sont que des images affaiblies. La vue d'une seule de

ces beautés imparfaites suffit pour éveiller en nous l'idée de la beauté absolue. Dans l'ordre de la connaissance c'est donc la vue d'une des beautés réelles et imparfaites de la nature et de l'art qui est l'antécédent de l'idée de la beauté absolue. Mais dans l'ordre de la réalité c'est la beauté absolue qui précède les beautés imparfaites de la nature et de l'art, c'est elle qui en est le fondement et le principe ; c'est d'après cette beauté absolue conçue par la raison que nous jugeons toutes les choses belles; nous les jugeons plus ou moins belles, selon qu'elles participent plus ou moins à la beauté absolue.

Avant de rechercher quel est l'objet, quelle est l'essence de cette beauté absolue, il est nécessaire de rechercher s'il y a une ou plusieurs sortes de beauté, et de déterminer quelle est la nature de ces beautés imparfaites à propos desquelles nous concevons la beauté absolue. La beauté se manifeste à nous dans les choses visibles et dans les choses invisibles, dans les idées, les sentiments et dans les objets, dans les formes sensibles. Y a-t-il donc deux espèces de beauté, l'une qui brille dans le monde moral et l'autre dans le monde physique? y a-t-il une beauté sensible et une beauté idéale, ou bien n'y a-t-il qu'une seule beauté qui se manifeste toujours la

même, soit au travers des objets sensibles, soit dans les sentiments et dans les idées?

Il y a identité entre tous les genres de beauté ; ce qui fait la beauté de l'objet sensible est identique à ce qui fait la beauté du sentiment ou de l'idée. Il est facile de le prouver par une exploration rapide des diverses régions dans lesquelles se manifeste le beau.

Pourquoi les hautes montagnes, l'océan, le ciel étoilé, toutes les grandes scènes de la nature, nous paraissent-elles belles ou sublimes? N'est-ce pas parce qu'elles réveillent en nous les idées de la grandeur, de la puissance, de l'immensité, de l'infinité? n'est-ce pas parce qu'elles sont à nos yeux un symbole des attributs de l'invisible Créateur? D'où vient que je trouve belle cette campagne couverte de fruits et de fleurs, arrosée par une rivière calme et limpide, parsemée de frais ombrages? n'est-ce pas parce que cette campagne est un symbole de la fécondité, de la paix, et d'une providence bienfaisante? Il en est de même de toute la nature inanimée; elle est belle parce qu'elle est symbolique, parce qu'elle porte sur sa face l'empreinte des attributs et des perfections du Créateur, parce que la puissance, l'intelligence, la bonté, la sagesse, la Providence, se

manifestent de toute part dans sa grandeur et dans l'harmonie de ses lois.

La nature animée est belle aux mêmes conditions que la nature inanimée, et elle est plus belle parce qu'elle est plus expressive. La manifestation de la force, de l'activité, de la vie, de la sensibilité, des passions nobles, douces et bienveillantes, de l'intelligence, voilà ce qui fait la beauté de la nature animée. Recherchez en quoi consiste la beauté de l'animal, du cheval, du lion par exemple, et vous reconnaîtrez qu'ils ne sont beaux qu'en raison des qualités intérieures que leur forme extérieure manifeste. L'expression de l'agilité, de l'ardeur, de l'émulation, fait la beauté du cheval. L'expression de la force, de la puissance, de la majesté, constitue les principaux traits de la beauté du lion. Telle elle est décrite dans ces magnifiques portraits que trace Buffon des animaux supérieurs dont il décrit les mœurs et l'organisation. Voici, par exemple, le portrait du lion :

« L'extérieur du lion ne dément point ses grandes qualités intérieures ; il a la figure imposante, le regard assuré, la démarche fière, la voix terrible ; sa taille n'est point excessive, comme celle de l'éléphant et du rhinocéros ; elle n'est ni lourde comme celle de l'hippopotame ou du bœuf, ni

trop ramassée comme celle de l'hyène ou de l'ours, ni trop allongée, ni déformée par des inégalités comme celle du chameau; mais elle est au contraire si bien prise et si bien proportionnée, que le corps du lion paraît être le modèle de l'agilité jointe à la force. Aussi solide que nerveux, n'étant chargé ni de chair ni de graisse et ne contenant rien de surabondant, il est tout nerf et tout muscle. Cette grande force musculaire se marque au dehors par les sauts et les bonds prodigieux que le lion fait aisément, par le mouvement brusque de sa queue, qui est assez fort pour terrasser un homme, par la facilité avec laquelle il fait mouvoir la peau de sa face et surtout celle de son front, ce qui ajoute beaucoup à sa physionomie ou plutôt à l'expression de sa fureur, et enfin par la faculté qu'il a de remuer sa crinière, laquelle non-seulement se hérisse, mais se meut et s'agite en tous sens, lorsqu'il est en colère. »

Tous ces traits extérieurs dans lesquels Buffon fait consister la beauté du lion ne sont-ils pas tous l'expression de quelque qualité intérieure, de quelque chose d'invisible qui ne tombe pas sous les sens ? La beauté de l'animal est donc aussi tout entière dans l'expression de quelque chose qui ne tombe pas sous les sens. Elle est expressive dans chaque animal des perfections intérieures

propres à son espèce, et dans tous elle est expressive de la puissance, de la sagesse, de l'intelligence du Créateur.

Si l'homme est plus beau que l'animal, c'est que la figure de l'homme est plus expressive, c'est qu'elle est l'image d'une nature animée, sensible, intelligente et morale. L'excellence de la beauté, suivant une belle expression de Bossuet, appartient à l'homme, et c'est comme un rejaillissement de l'image de Dieu sur sa face [1]. Une belle âme est le plus beau trait d'une belle figure, la figure la plus régulière est insipide si l'âme ne s'y montre. Ce sont là des maximes populaires et proverbiales qui viennent à l'appui de ce principe, que toute beauté réside dans l'expression de la force, de la vie, du sentiment, de la pensée, de quelque chose d'invisible.

Nulle figure n'est plus repoussante et plus laide que celle où les passions et les vices ont dégradé les caractères d'une nature intelligente et morale. Nulle figure n'est plus belle que celle qui est animée par l'expression de nobles sentiments, de passions douces et bienveillantes. Il n'est pas de

[1] Dixième élévation sur les mystères, intitulée : *Admirable singularité de la création de l'homme.*

figure si irrégulière sur laquelle une vive expression d'un grand et noble sentiment, une pensée héroïque de dévouement, ne puisse faire luire un rayon de beauté. Si quelque beauté demeure sur la figure de l'homme méchant et pervers, c'est qu'en dépit de lui, en dépit de ses viles passions, elle garde encore un reflet d'intelligence, de liberté, de moralité.

La couleur même de la figure humaine n'est belle que parce qu'elle est expressive. En effet, elle exprime la vie, la santé, la paix de l'âme, le calme des passions. Chaque peuple trouve belle, et préfère à toutes les autres, la couleur qui lui est propre, parce que chez lui cette couleur est le signe des mêmes qualités intérieures. Ce qui exprime la souffrance, l'affaiblissement, les passions mauvaises, telles que la colère et la haine, voilà ce qu'il y a d'universellement laid dans la couleur ; ce qui exprime au contraire le bien-être physique et le bien-être moral, voilà ce qu'il y a d'universellement beau dans la couleur. Loin de se contredire, tous ces jugements divers sur la beauté de la couleur partent d'un même principe.

Il en est des œuvres de l'art comme des œuvres de la nature ; elles ne valent que par l'expression ; elles ne sont belles qu'autant qu'elles expriment

une idée, un sentiment, quelque chose qui ne tombe pas sous les sens. Ce qu'il y a de beau dans l'art, ce n'est pas la couleur, le bois, le marbre, la pierre, le son, mais la qualité invisible, l'idée dont le génie de l'artiste les a faits les signes et les symboles plus ou moins parfaits. Analysez les chefs-d'œuvre de l'art, cherchez en quoi consiste la beauté d'un tableau, la beauté d'une statue, et vous reconnaîtrez que la beauté de cette statue ou de ce tableau, de même que la beauté de l'animal, de même que la beauté de l'homme, découle tout entière des qualités intérieures, des idées dont elle est l'expression plus ou moins vive, plus ou moins transparente. Ce qui n'exprime rien n'est qu'une œuvre d'industrie, et non une œuvre d'art; l'auteur peut être un ouvrier ingénieux et habile; mais assurément il ne mérite pas le nom d'artiste. Concluons qu'il n'y a pas deux sortes de beauté, mais une seule, la beauté immatérielle, la beauté idéale. La beauté visible n'en est qu'une image, qu'un reflet plus ou moins affaibli; c'est cette beauté idéale qui, toujours la même dans son essence, rayonne également dans le monde de l'esprit et dans le monde de la matière, dans l'art et dans la nature. De cette source unique découle la beauté physique comme la beauté intellectuelle et morale. Par elle seule est beau tout ce qui est beau. Elle

pénètre l'univers tout entier, puisque l'univers tout entier est l'expression de la puissance, de la bonté, de l'intelligence, de la Providence ; mais souvent cachée sous une épaisse enveloppe, elle ne se découvre pas toujours à nos yeux ; nous ne l'apercevons que lorsqu'elle se montre à nous au travers d'une enveloppe plus transparente, et alors notre âme pénétrée de joie et d'amour se sent délicieusement attirée vers elle.

CHAPITRE XII.

De l'objet de l'idée du beau absolu. — Opinions de Platon, de Plotin, de saint Augustin, de Hegel sur la nature du beau en soi. — Tous le définissent également la manifestation sensible de l'être infini. — La beauté en tout genre n'est en effet qu'une manifestation de l'infini par le fini. — Du sublime. — En quoi sa nature est semblable à celle du beau, et en quoi elle en diffère. — Réfutation de quelques objections contre cette définition de la nature du beau et du sublime. — Identité de l'idée du beau avec l'idée de l'infini. — Unité de toutes les idées de la raison.

Il n'y a qu'une seule espèce de beauté. Toute beauté réside dans l'invisible manifesté par le visible. Quel est cet invisible objet dont la manifestation sensible éveille en nous l'idée du beau absolu? qu'est-ce que le beau en soi principe de toute beauté imparfaite, de toute beauté terrestre et périssable? Quel est le rapport du beau en soi, avec l'ordre en soi, le bien en soi, avec l'objet de toutes les autres idées absolues? De la question psychologique nous passons à la question ontologique, selon la marche que nous avons constamment suivie pour toutes les autres idées de la raison. Je n'ai pas la prétention d'apporter une solution nouvelle à cette question difficile de la nature de la beauté, je m'en tiens à celle en laquelle se sont accordés tous les grands méta-

physiciens qui ont médité sur le beau; je m'en tiens à celle de Platon, de Plotin, de saint Augustin, de Hegel; car diverse par la forme, et plus ou moins précise, leur opinion sur la nature du beau est au fond identique, et elle se trouve en une harmonie complète avec les solutions que nous avons déjà données sur la nature de la cause, du temps, de l'espace, de l'ordre, du bien en soi. J'exposerai d'abord rapidement les idées de ces philosophes sur le beau en soi pour en montrer l'identité et les confirmer ensuite par quelques considérations. Je commence par Platon.

Avant d'être tombée dans le corps qu'elle traîne comme l'huître traîne sa prison, l'âme, dit Platon dans le Phèdre, avait des ailes et s'était transportée à la suite des dieux dans la région des essences. Au milieu de ces essences divines et immuables qu'elle a plus ou moins contemplées, brillait entre toutes l'essence de la beauté. Tombés en ce monde, nous la reconnaissons plus distinctement que toutes les autres. A la vue de ses terrestres images, nous nous sentons émus et transportés, et celui qui n'a pas perdu tout souvenir de la céleste patrie se reporte vers l'essence divine, éternelle et immuable de la beauté; car le beau, le vrai, le bien sont quelque chose de divin.

Si nous pénétrons dans le sens transparent de cette belle allégorie, si nous l'éclairons par une foule de passages épars dans les dialogues de Platon, nous y voyons que l'objet et le principe de la beauté est une essence divine et immuable, que toute beauté réelle est une beauté de reflet et d'emprunt, qu'il n'y a de choses belles que celles qui participent à cette essence divine. D'ailleurs, le beau est une idée, et dans la langue de Platon, toutes les idées sont les essences immuables, éternelles des choses, et toutes découlent de l'idée mère, de l'idée souveraine du bien. Donc, selon Platon, l'objet de l'idée du beau, comme l'objet de l'idée du bien et du vrai, est un objet divin, et c'est au sein de l'Éternel, de l'immuable, c'est-à-dire de Dieu, qu'il faut le placer.

Le plus grand philosophe de l'école d'Alexandrie, Plotin, a traité cette même question de la nature du beau avec autant de poésie et d'inspiration et avec plus de rigueur systématique que Platon. Il y a consacré tout le livre sixième de la première Ennéade. La beauté, selon Plotin, même dans les corps, est quelque chose d'intellectuel, et provient toujours de l'idée. Une chose n'est belle que lorsqu'en elle la matière est vaincue et l'idée domine. Plus elle a triomphé de la matière, plus elle ressemble à notre âme, et plus

elle est belle. Si notre âme se réjouit à l'aspect des choses belles, c'est qu'elle y reconnaît sa propre nature, c'est-à-dire une nature spirituelle. L'âme n'aime que ce qui est analogue à sa propre nature ; il faut donc avoir l'âme belle pour aimer la beauté. Or, pour que l'âme soit belle, il faut qu'elle se dégage, autant qu'il est en elle, du corps et de tout ce qui s'y rapporte ; il faut qu'elle se rapproche, autant que possible, de l'état de pur esprit. Mais s'affranchir du corps par la vertu, triompher de la matière au sein de laquelle nous sommes plongés, c'est nous élever vers l'unité suprême, seul pur esprit, et en conséquence principe et source de toute beauté. Le beau et le bien doivent être cherchés par la même voie, car ils sont le même Dieu sous deux aspects différents, c'est-à-dire l'unité suprême (το ἐν, το πρωτον). Toutes les autres choses ne sont belles que par elle, et à proportion qu'elles participent avec elle. Nous nous élevons donc vers le beau à mesure que nous nous dépouillons de toutes les souillures matérielles que notre âme a contractées en s'éloignant de l'unité suprême. La beauté en soi ne descend pas dans les choses, de peur d'être vue par les profanes. Qui veut la contempler, doit s'élever jusqu'à elle. Celui qui, au lieu de tendre vers la beauté absolue, tend vers les beautés périssables, court après la vaine image que

les eaux réfléchissent ; il ne peut l'atteindre, et il se noie. Telle est l'analyse rapide des principales idées de Plotin sur la beauté. Quel est le principe, quelle est la source de la beauté, selon Plotin? C'est l'unité suprême, c'est-à-dire Dieu ; le beau et le bien, dit-il expressément, doivent être cherchés par la même voie, car le bien et le beau sont Dieu lui-même, envisagé sous deux aspects différents. Ainsi donc Plotin, de même que Platon, place dans l'être infini l'essence de la beauté et l'objet auquel correspond l'idée du beau qui est en notre intelligence.

Selon saint Augustin, le caractère distinctif de la beauté dans les choses est le rapport exact des parties d'un tout entre elles, rapport qui constitue son unité. Si vous demandez, dit-il, à un architecte pourquoi, ayant élevé une arcade à une des ailes de l'édifice qu'il construit, il élève une autre arcade à l'aile opposée, il répondra que c'est pour établir la symétrie entre toutes les parties; si l'on insiste et si l'on demande pourquoi cette symétrie lui paraît nécessaire, il répondra parce qu'elle est belle, parce qu'elle plaît, et on l'amènera à trouver la raison de sa beauté dans l'unité qui résulte de la symétrie et de l'harmonie des parties. Mais saint Augustin ne s'arrête pas à cette définition de la beauté, et il remonte jus-

qu'au principe de toute unité. Il remarque qu'il n'y a point de vraie unité dans les corps; tous les corps sont composés d'un nombre innombrable de parties, dont chacune est encore composée d'une infinité d'autres. Où donc est-elle cette unité qui dirige l'architecte dans la construction de son dessein? cette unité, qui est une loi inviolable de son art, cette unité que l'édifice doit imiter pour être beau, mais que rien sur la terre ne peut imiter parfaitement, puisque rien sur la terre ne peut être parfaitement un? Ne faut-il pas reconnaître qu'il y a au-dessus de nos esprits une certaine unité originale, souveraine, éternelle, parfaite, qui est la règle essentielle du beau, et que l'on cherche dans la pratique de l'art? D'où saint Augustin conclut que c'est l'unité qui constitue, pour ainsi dire, la forme et l'essence du beau en tout genre : « *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*[1]. »

Ainsi saint Augustin place dans l'unité suprême la source de toute beauté. Une chose n'est belle, selon saint Augustin, qu'à la condition de reproduire quelque peu cette unité suprême. Or, quelle est cette unité suprême, sinon l'essence absolue de Platon, l'unité première de Plotin?

[1] De vera religione.

sinon l'être infiniment simple, sinon Dieu lui-même? Donc, l'opinion de saint Augustin sur la nature de la beauté est, au fond, la même que l'opinion de Platon et de Plotin.

Hegel définit le beau, la manifestation sensible de l'idée; mais dans son système l'idée se confond avec l'être, et toute idée véritable est l'idée passée à l'existence, l'idée objectivée; cette définition revient donc à celle-ci : le beau est la manifestation sensible de l'être en soi, de l'être infini; définition dont il est inutile de faire remarquer l'exacte coïncidence avec les définitions de Platon, de Plotin, de saint Augustin. L'idée commence à se manifester dans la nature; elle y est d'abord comme étouffée sous l'objet sensible. Privée d'âme et de vie, elle est d'abord comme absorbée par la matérialité au sein de la nature inorganique. Elle se manifeste avec plus d'éclat dans le monde de la vie. Il y a plus de beauté dans le règne végétal que dans le règne minéral, et dans le règne animal que dans le règne végétal, et il y a plus de beauté dans l'art que dans la nature, parce que l'art corrige la nature et exprime l'idée d'une manière plus parfaite[1]. Hegel pense donc sur cette question comme Platon, Plotin et saint

[1] Voir le *Cours d'esthétique* de Hegel, analysé par M. Bénard.

Augustin ont pensé. Telle est la solution qui seule nous paraît rendre compte de la vraie nature de la beauté absolue, et que nous allons essayer d'éclaircir et de préciser davantage.

J'ai déjà préparé cette solution en démontrant que toute beauté réside dans l'invisible manifesté par le visible. Or, cet invisible, par qui sont belles toutes les choses belles, c'est l'être infini et ses attributs toujours exprimés en un certain degré par l'objet qui éveille en notre âme l'idée de la beauté. Mais l'être infini avec ses attributs est également l'objet de toutes les autres idées de la raison. Il faut donc déterminer en quelle circonstance et à quelle condition il nous apparaît plus particulièrement comme le beau en soi. Cette condition me paraît nettement déterminée dans la définition de Hegel : Le beau est la manifestation sensible de l'idée, c'est-à-dire de l'être, de l'être infini et de ses attributs. L'être considéré en lui-même, indépendamment de toute forme, de toute manifestation sensible qui l'exprime, se présente à la raison sous l'aspect général du vrai. Il ne se présente à la raison sous l'aspect du beau que lorsqu'il est aperçu au travers d'une forme plus ou moins transparente, plus ou moins expressive de la nature ou de l'art. Les seules choses belles sont celles qui nous manifestent en quelque

degré les attributs de l'être infini. Qu'y a-t-il de beau dans la nature, soit inanimée, soit animée, sinon ce qui nous exprime l'infinité, l'immensité, la puissance ou l'intelligence, la bonté, la providence? Il y a de la beauté dans l'ordre moral comme dans la nature inanimée ou animée, il y a de la beauté dans les actions et les sentiments comme il y en a dans les formes sensibles. D'où vient cette beauté dans les sentiments et dans les actions? Elle se ramène toujours au même principe. Toujours elle découle de la même source. Le bien en soi est l'ordre éternel des perfections de Dieu; quiconque règle ses affections et ses actions sur cet ordre éternel, suit la loi de Dieu même, la loi sur laquelle Dieu même règle invariablement ses volontés et ses affections. Une action n'est bonne et morale qu'à la condition d'être conforme à cette règle absolue. Toute action morale représente donc l'ordre éternel des perfections de Dieu, elle en est l'expression, le symbole, et voilà pourquoi toute action morale est belle en même temps qu'elle est morale; elle est belle au même titre que les grandes scènes de la nature, que l'animal, que l'homme; elle est belle parce qu'elle signifie en une certaine mesure Dieu et ses attributs.

La beauté brille à nos yeux dans l'ordre intel-

lectuel comme dans l'ordre moral ; nous jugeons qu'il y a de la beauté dans une idée, une invention, une découverte, mais dans quelles circonstances et à quelle condition? A la condition que cette idée, cette invention, cette découverte, soient l'expression d'une telle puissance d'esprit, qu'elles nous apparaissent comme une image de l'intelligence infinie et souveraine.

La beauté dans l'art n'existe qu'à la même condition. L'art, comme la nature, n'est beau qu'à la condition d'être expressif et symbolique. Les beautés imparfaites que la nature nous présente ne nous contentent pas, elles ne répondent pas au beau idéal que conçoit notre raison. Les formes naturelles sont toujours plus ou moins imparfaites, il y a toujours en elles quelque chose qui plus ou moins fait obstacle à l'expression de l'idée. Quelle est, dans la réalité, la forme si belle et si pure qui ne laisse quelque chose à désirer, et à laquelle il n'y ait pas quelque chose à changer, à ajouter ou à retrancher ? Quel est le visage qui n'en laisse concevoir un plus beau, et dans lequel il n'y ait pas quelque trait à corriger pour en faire un symbole plus parfait de sensibilité, d'intelligence, de moralité? En présence de ces symboles imparfaits de la nature, nous ne pouvons nous empêcher d'en rêver d'autres plus

parfaits, plus transparents, plus expressifs, et c'est du sentiment de ces imperfections du beau dans le monde réel qu'est née l'idée de l'art. Représenter d'une manière plus pure ce beau idéal que la nature n'exprime que d'une manière si incomplète et si grossière, le dégager, le purifier, autant qu'il est possible, des imperfections du réel, tel est l'objet de l'art. Représenter l'idéal, en d'autres termes l'absolu, l'infini, d'une manière sensible, tel est le but de tout véritable artiste. Aussi le caractère propre de tout chef-d'œuvre de l'art, soit en poésie, soit en musique, soit en peinture, soit dans la sculpture et dans l'architecture, est d'élever l'âme au-dessus du monde des sens, et de la transporter dans le monde de l'idéal et de l'infini.

N'est-ce pas l'impression que nous éprouvons à la vue d'une tête de vierge de Raphaël ou en présence de nos belles cathédrales gothiques? Une musique vraiment belle, en même temps qu'elle charme notre oreille, ne s'adresse-t-elle pas à notre raison et ne nous élève-t-elle pas à la conception de l'idéal absolu? Tel est l'infaillible criterium de toute vraie beauté dans l'art. Toute œuvre qui ne produit pas sur nous une impression analogue, qui n'exprime pas l'idée de quelque chose qui dépasse le fini et l'imparfait,

peut être ingénieuse, agréable, jolie, mais assurément elle n'est pas belle. La beauté de l'art, de même que la beauté de la nature, consiste donc dans l'expression de l'infini. Entre l'une et l'autre il n'y a qu'une différence de degré, parce que l'art est supérieur à la nature, parce qu'il exprime mieux qu'elle l'idée, l'infini. Ainsi toute beauté se ramène à la définition que nous en avons donnée d'après Platon, Plotin, saint Augustin et Hegel.

Je n'ai rien dit encore du sublime, parce que le sublime n'est qu'une nuance du beau, parce qu'il s'explique par la même formule. Le sublime ne constitue pas une idée spéciale de la raison; de même que le beau, il est une manifestation sensible de l'infini. Mais en quoi cette manifestation de l'infini par le sensible qui constitue le sublime se distingue-t-elle de la manifestation de l'infini qui constitue le beau? L'objet qui éveille en nous l'idée du beau est un objet déterminé, un objet dont notre raison et notre imagination saisissent les contours. Cet objet manifeste sans doute l'infini, car il n'est beau qu'à cette condition; mais il nous le manifeste avec quelque ménagement pour la faiblesse de notre nature, et plus particulièrement sous les attributs de perfection, de bonté, d'intelligence, tandis qu'il

nous le voile un peu dans sa puissance, dans sa grandeur, dans son immensité. Il n'en est pas de même du sublime. L'objet que nous qualifions de sublime est un objet indéterminé au regard de notre imagination qui ne peut en embrasser les proportions et les contours. Cet objet nous manifeste aussi l'infini ; mais d'une manière pour ainsi dire plus brusque, d'une manière plus écrasante pour notre faiblesse; voilà pourquoi, à son aspect, notre premier sentiment au lieu d'être, comme à l'aspect du beau, un sentiment de joie et d'amour, est un sentiment d'abattement, de tristesse. Le sublime est donc aussi l'infini, manifesté par le sensible, mais manifesté en une certaine manière, mais manifesté plus spécialement sous certains de ses attributs. Tandis que les manifestations de l'intelligence, de l'amour, de la sagesse, de la providence, semblent plus propres à réveiller en nous l'idée du beau, les manifestations de la force, de la puissance infinie, de l'immensité, de l'éternité, ne seraient-elles pas, au contraire, en général plus propres à révéler en nous l'idée du sublime?

Mais cette définition du beau et du sublime soulève des difficultés et des objections qu'il faut prévenir ou résoudre. Peut-être pourrait-elle sembler avoir le tort de s'étendre également à toutes les choses qui existent, d'embrasser le laid

comme le beau, le vil comme le sublime. En effet, l'idée du fini et l'idée de l'infini sont, avons-nous dit, deux idées inséparables dans notre esprit ; nous ne pouvons voir le fini sans concevoir à l'instant même l'infini ; toute chose finie réveille en nous l'idée de ce qui est infini. Si donc le beau consistait dans la manifestation de l'infini, toute chose ne serait-elle pas belle, puisque toute chose réveille également en notre intelligence l'idée de l'infini, puisque toute chose finie, sans exception, est une occasion à propos de laquelle nous concevons l'infini ?

Toute chose finie, il est vrai, réveille en nous l'idée de l'infini, et cependant toute chose finie n'est pas belle. Car ce qui est beau n'est pas ce qui réveille en nous l'idée de l'infini, ce à propos de quoi nous concevons l'infini, mais ce qui en un certain degré, en une certaine mesure, exprime d'une manière sensible l'essence et les attributs de l'être infini. Entre une chose qui exprime l'infini, qui en est un symbole plus ou moins parfait, et une chose à propos, à l'occasion de laquelle notre esprit conçoit l'infini, il n'y a pas identité. Exprimer l'infini par un symbole plus ou moins parfait est un caractère exclusif des choses belles; être une occasion à propos de laquelle l'esprit conçoit l'infini, est un caractère

général de toutes les choses finies, sans exception. Notre définition du beau n'a donc pas une extension universelle, et elle s'applique aux choses seules dont le sens commun général a de tout temps proclamé la beauté.

Cependant on peut insister encore; on peut soutenir que non-seulement toute chose réveille l'idée d'infini, mais que toute chose l'exprime, que toute chose en est nécessairement un symbole plus ou moins parfait. En effet, toute chose finie ne se relie-t-elle pas à l'ensemble de l'univers? toute chose finie n'a-t-elle pas sa racine dans l'infini? Donc, cette définition du beau ne saurait dans tous les cas échapper à ce caractère d'extension universelle qui la détruit.

Pour répondre à l'objection ainsi présentée, il suffit de distinguer le point de vue de l'absolu du point de vue du relatif. Oui, au point de vue de l'absolu, toute chose finie est une manifestation, une expression de l'infini, et en conséquence toute chose est belle. L'univers tout entier étant une manifestation de l'essence de Dieu et de ses attributs, il en résulte que la beauté doit être répandue dans toutes ses parties. Aux yeux d'une intelligence supérieure à la nôtre, chaque monade,

a dit Leibnitz, serait un miroir de l'univers, donc chaque monade serait belle ou sublime.

Sans doute cela est vrai au point de vue de l'absolu, cela est vrai au regard de l'intelligence divine, mais cela n'est pas vrai au point de vue du relatif et du contingent, c'est-à-dire au regard de notre intelligence imparfaite et bornée. Chaque monade à nos yeux n'est pas un miroir de l'univers, il ne nous est pas donné de voir les rapports de chaque chose avec l'ensemble des choses, et par conséquent nous ne voyons pas, nous ne pouvons voir en toutes choses une expression, une manifestation de l'infini. Si donc tout est beau dans la réalité, et au regard de l'intelligence infinie, tout n'est pas beau, tout ne peut pas être beau au regard de notre intelligence finie. En définissant le beau, la manifestation sensible de l'infini, nous laissons donc subsister néanmoins dans toute sa force, par rapport à notre intelligence, la distinction de ce qui est beau ou sublime, et de ce qui n'est ni beau ni sublime.

Ainsi le beau en soi, c'est l'infini manifesté d'une manière sensible; ainsi l'objet de la raison dans l'aperception du beau absolu est encore l'être infini comme dans toutes ses autres aper-

ceptions. C'est de l'être infini que toute beauté découle, c'est par lui que sont belles toutes les choses belles, et sublimes toutes les choses sublimes. C'est lui qui, selon une expression non moins vraie et profonde que poétique, est la beauté toujours ancienne, la beauté toujours nouvelle. Toute beauté périssable et terrestre n'est qu'un rayon de l'éternelle et céleste beauté. Il n'y a du beau et du sublime que là où Dieu se montre, que là où notre raison découvre un symbole plus ou moins pur, plus ou moins parfait de son infinité et de ses perfections souveraines. Enfin, pour me servir encore de la belle expression de Bossuet, la beauté n'est qu'un rejaillissement de l'image de Dieu sur la face de l'univers, ou un épanchement de ses rayons, comme l'a dit Leibnitz [1].

Les idées de cause, de temps, d'espace, d'ordre, de bien et de beau, étant les seules idées universelles et absolues, les seules idées qui relèvent de la raison, j'ai maintenant démontré que toutes ces idées se réduisent à une seule idée, l'idée de l'infini, et se rapportent à un seul objet, l'être infini. A quoi correspond l'idée d'infini ? A l'être infini lui-même dont elle renferme l'existence. Quel est l'objet de l'idée de cause absolue ? C'est

[1] Préface de la Théodicée.

l'être infini qui a la causalité absolue pour essence même. Qu'est ce que l'espace en soi, le temps en soi ? C'est l'immensité et l'éternité de l'être infini. Qu'est-ce que l'ordre en soi ? sur quoi repose l'idée de cet ordre absolu, que notre raison conçoit? Elle repose sur l'immutabilité de Dieu, immutabilité qui résulte de son essence même et de sa sagesse souveraine. Qu'est-ce que le bien en soi? C'est l'ordre éternel des perfections de Dieu, ordre éternel qui est la loi que Dieu même suit invinciblement, et qui devient la loi de tous les êtres intelligents, par suite de leur union avec la raison de Dieu. Enfin qu'est-ce que le beau en soi ? C'est encore l'infini, mais l'infini manifesté par le fini, par le sensible.

Ainsi ramenées à l'unité, les idées de la raison s'éclairent les unes par les autres. Par l'unité de leur objet s'explique l'unité de leurs caractères et de leur origine; par la nature de cet objet, s'expliquent leur universalité et leur caractère absolu. Enfin cette réduction de toutes les idées de la raison à l'idée de l'infini nous conduit naturellement à l'exacte détermination de la véritable essence de la raison; détermination qui était impossible sans la démonstration préalable de l'unité des idées de la raison et de l'unité de leur

objet. Cherchons donc maintenant quelle est la nature de cette merveilleuse faculté par laquelle notre intelligence entre en possession du nécessaire, de l'absolu, de l'infini.

CHAPITRE XIII.

De la nature de la raison. — La raison ne peut être une faculté personnelle et limitée. — Le fini ne peut connaître l'infini. — Deux termes infinis ne peuvent coexister. — Il ne peut donc y avoir qu'un terme à la fois sujet et objet dans la connaissance de l'infini. — Ce terme unique est l'être infini présent substantiellement en nous en vertu de son infinité. — Définition de la nature de la raison. — Comment cette définition se rattache à tout ce qui précède. — Elle ne s'applique qu'à la connaissance de l'infini, et non à la connaissance du fini. — Critique de quelques métaphores au sujet de la raison. — Impersonnalité de la raison. — Citations de Malebranche, de Fénelon, de Bossuet, de M. Cousin. — Ils ont conçu de la même manière la nature de la raison. — C'est de la nature divine de la raison que découlent tous ses caractères.

Il ne suffit pas d'avoir montré dans l'intelligence humaine l'existence de la notion de l'infini, d'avoir prouvé que toutes les idées absolues se ramènent à cette notion de l'infini, et d'avoir distingué de toutes les autres la faculté de notre intelligence en vertu de laquelle, êtres limités et imparfaits, nous concevons l'illimité et le souverainement parfait. Au-dessus de toutes ces questions, il en est une autre plus élevée, plus délicate, plus difficile, celle de la nature et de l'essence même de la raison. Je ne connais pas de questions sur laquelle on ait accumulé davantage les équivoques, les métaphores vagues et poétiques.

On dirait qu'en traitant ce sujet les métaphysiciens ont voulu rivaliser avec les poëtes et s'envelopper comme eux de voiles allégoriques. Pour résoudre la question il faut la dépouiller de toutes ces expressions équivoques et métaphoriques, il faut prendre les termes en un sens littéral et rigoureux et non en un sens allégorique et poétique. A cette condition seulement, il sera possible de déterminer d'une manière nette et précise l'essence de cette faculté qui met notre intelligence en rapport avec l'absolu et l'infini.

Qu'est-ce donc que la raison considérée non plus dans son rapport avec nous, mais au point de vue ontologique, c'est-à-dire en elle-même et dans sa propre nature ? La raison est-elle une faculté personnelle, une faculté qui nous appartienne en propre, qui, semblable à toutes nos autres facultés, fasse partie intégrante de notre nature imparfaite et bornée ? Ou bien la raison n'est-elle pas impersonnelle, n'est-elle pas en nous, sans nous appartenir, sans faire partie de nous-mêmes ? n'est-elle pas Dieu en nous, Dieu en qui nous sommes et par qui nous sommes, Dieu présent substantiellement en nous en vertu de son infinité ? Telles sont les deux seules hypothèses qui se présentent sur la nature de la raison, telles sont les deux hypothèses entre les-

quelles il nous faut nécessairement choisir. Peut-être au premier abord inclinerait-on davantage vers la première de ces hypothèses ; elle paraît plus naturelle et plus simple, elle paraît exempte de toutes les difficultés que la seconde semble entraîner avec elle. Cependant j'espère montrer qu'elle ne peut résister à un examen sévère et que dans la seconde seulement est contenue la vérité.

Parmi les philosophes qui ont reconnu dans l'intelligence humaine l'existence d'une faculté par laquelle elle perçoit l'absolu et l'infini, il en est un certain nombre qui ne se sont pas même posé la question que nous agitons en ce moment; il en est d'autres qui d'une manière plus ou moins explicite, semblent avoir considéré cette faculté comme semblable par sa nature à toutes les autres facultés, comme un organe, un pouvoir propre et personnel de notre intelligence. D'après ces philosophes la raison se distinguerait de la perception sensible, de la mémoire, non pas par sa nature, mais par son objet. Dans la connaissance de l'infini et de l'absolu comme dans la connaissance du fini et du contingent, ils distinguent deux termes : d'une part un sujet qui est notre intelligence limitée, et de l'autre un objet qui est sans bornes, qui existe

sans condition. La raison serait donc une faculté par laquelle nous percevrions l'absolu et l'infini, tout comme par les sens nous percevons le fini et le contingent, tout comme par la mémoire nous connaissons le passé, tout comme par l'induction nous découvrons l'avenir et le général. Mais ces philosophes n'ont pas pris garde à l'insoluble difficulté, à la contradiction que renferme cette conception de la nature de la raison.

Si la raison est une faculté spéciale, un œil, un organe de notre esprit fini et limité, elle ne peut avoir aucun caractère d'infinité elle est nécessairement finie et limitée. Mais si la raison n'est pas infinie dans son essence, si elle a des bornes, elle est par là même condamnée à ne jamais voir, à ne jamais connaître ce qui n'a pas de bornes; elle est condamnée à ne jamais s'élever au-dessus de la connaissance de ce qui est fini. En effet comment quelque chose de fini pourra-t-il saisir, embrasser, connaître quelque chose d'infini et d'absolu ? comment à un sujet fini un objet fini pourra-t-il correspondre ? comment l'infini pourra-t-il poser en face du fini ?

De même que notre œil sensible n'aperçoit, parce qu'il est borné, qu'une certaine partie de l'étendue visible, de même la raison, faculté bor-

née de notre esprit, ne pourrait jamais apercevoir qu'une réalité limitée et non la réalité sans bornes. Il y aura toujours une inévitable projection des limites essentielles au sujet qui connaît sur l'objet qui est connu. Un sujet fini mesurera nécessairement son objet à sa mesure; il pourra reculer plus ou moins ces limites, mais jamais les ôter. Toute connaissance de l'infini est donc absolument interdite à une faculté finie et limitée.

Peut-être objectera-t-on que si nous connaissons l'infini, nous ne connaissons pas tout ce qui existe au sein de l'infini. On dira: Nous savons, il est vrai, que l'infini existe, mais nous ne savons pas comment il existe, nous ne savons pas tout ce qui est en lui, nous ne connaissons pas tous ses attributs et toutes ses manifestations. Or, cette connaissance limitée ne pourrait-elle pas être le propre d'une faculté finie? Je réponds à cette objection: Peu importe que nous connaissions ou que nous ne connaissions pas d'une manière adéquate tous les attributs et toutes les manifestations de l'infini; ce qu'il y a de certain, c'est que nous connaissons l'infini, c'est que nous avons une connaissance claire de quelque chose qui est sans restriction et sans bornes. La difficulté demeure donc toujours la même. Comment un sujet fini peut-il saisir, connaître, embrasser un objet

infini? comment un objet sans limites peut-il être aperçu par un œil qui a des limites?

Donc la raison n'est pas une faculté spéciale nous appartenant en propre, elle n'est pas, pour ainsi dire, une fenêtre de notre intelligence ouverte sur l'infini, comme nos sens sont ouverts sur le fini. A concevoir ainsi l'essence de la raison, on rend non-seulement inexplicable, mais encore contradictoire la connaissance de l'infini.

Quelle est donc la vraie nature de la raison? Comment expliquer la possibilité de cette connaissance de l'infini, dont notre intelligence finie est incontestablement en possession?

De la démonstration qu'entre un sujet fini et un objet infini il ne peut y avoir aucune espèce de correspondance, il résulte évidemment que ce qui n'a pas de bornes ne peut être connu que par ce qui n'a pas de bornes, ou, en d'autres termes, qu'à un objet infini ne peut correspondre qu'un sujet infini. Mais où trouver pour les placer en face l'un de l'autre deux termes infinis? Où trouver un sujet infini qui corresponde à un objet infini? La supposition de deux termes infinis séparés l'un de l'autre est contradictoire, et il est tout aussi impossible d'expliquer la con-

naissance de l'infini par la supposition de deux termes infinis que par la supposition d'un terme fini et d'un terme infini.

Il reste une dernière explication qui seule me paraît pouvoir rendre compte et de la vraie nature de la raison et de la possibilité de la connaissance de l'infini; et cette explication résulte de l'élimination des deux hypothèses précédentes. Au sein de la connaissance de l'infini il n'y a pas deux termes, mais un seul; le sujet et l'objet se confondent. Ce qui connaît est nécessairement identique avec ce qui est connu. Mais comment faire l'application de ce principe à la nature de la raison et à la connaissance de l'infini telle qu'elle est en nous? Quel sera ce terme unique à la fois sujet et objet dans la connaissance que nous avons de l'infini? Il est ici nécessaire encore plus que partout ailleurs d'être clair et précis.

L'être infini existe, dans l'idée que nous en avons est renfermée son existence; c'est un point sur lequel il est inutile de revenir. En d'autres termes, Dieu existe, et l'idée de Dieu exclut l'idée de toute restriction et de toute limite. Or, quiconque affirme l'existence de l'être infini ou de Dieu, ou bien ne sait pas ce qu'il affirme et ne

prononce le mot d'infini que comme un mot vide de sens, auquel il n'attache aucune espèce d'idée, ou bien affirme par là même que Dieu est en toutes choses, ou plutôt que toutes choses sont en Dieu. Comment, en effet, exclure d'un seul point de l'espace l'être infini? comment le confiner en certaines limites? comment imaginer des êtres particuliers qui soient séparés de lui, qui ne participent pas de lui, qui n'aient pas leurs racines en lui? Donc, pour tous les êtres finis en général, et en conséquence pour l'homme et son intelligence, la participation permanente avec Dieu se déduit immédiatement de l'idée même de l'être infini. En ce qui concerne l'intelligence humaine, cette déduction *à priori* se confirme en quelque sorte *à posteriori* par l'existence de notions marquées des caractères de l'universalité et de l'absoluité, qui ne peuvent être ni son ouvrage ni le reflet de sa nature bornée et contingente. Donc, il est certain, soit *à priori*, soit *à posteriori*, qu'il y a un rapport entre notre intelligence finie et l'être infini; il est certain que nous sommes en une participation permanente avec l'être infini. Nous existons, encore une fois, en lui et par lui; nous sommes en lui, il est en nous; il est le principe et le fondement de notre être. Il est en nous, il est en notre intelligence, non d'une façon métaphorique, mais, comme j'aurai bientôt

occasion de l'expliquer encore davantage, d'une manière réelle, par une présence réelle et substantielle. Le nier, serait nier l'infinité de Dieu. Il y a en nous, comme en toutes choses, l'infini d'abord, puis une détermination de l'infini qui constitue le fini, qui constitue notre individualité et notre personnalité. Notre nature se compose de l'union de deux éléments, l'un impersonnel et l'autre personnel. Or, cet infini, cet élément impersonnel qui est le fond de notre être, le principe de notre intelligence, a conscience de lui-même en nous ; il s'y connaît lui-même, il s'y connaît comme le nécessaire, l'absolu, l'infini, et voilà comment se trouve en nous la connaissance de l'absolu et de l'infini. Ainsi seulement peuvent se concevoir et la nature de la raison et la possibilité de la connaissance de l'infini. Je définis donc la raison, l'essence de Dieu même présent en nous substantiellement, en raison de son infinité, et la connaissance de l'infini, la conscience qu'il prend en nous de sa propre nature.

On comprend le lien qui rattache cette définition à tout ce qui précède. Il eût été impossible d'expliquer les idées de la raison par la conscience que prend de lui-même en nous Dieu, avec qui nous participons, si préalablement il n'avait été démontré que la raison, lorsqu'elle

aperçoit ou la cause absolue, ou le temps, ou l'espace, ou l'ordre, ou le bien, ou le beau, affirme et conçoit un seul et même objet, à savoir Dieu et ses attributs. Toutes les idées marquées des caractères de l'universalité, de l'absoluité, ne sont que des faces diverses d'une seule et même idée, de l'idée de l'infini. Toutes peuvent donc également se résoudre sans difficulté dans la conscience que l'être infini a de lui-même, de sa nature et de ses attributs. Voilà pourquoi la détermination que je donne ici de la nature de la raison avait pour antécédent nécessaire la réduction de toutes les idées de la raison à une idée unique correspondant à un objet unique.

Par cette définition de la raison nous évitons les deux hypothèses fausses et contradictoires, soit d'un terme fini correspondant à un terme fini, soit de deux termes infinis placés en face l'un de l'autre; nous n'avons plus besoin que d'un seul terme à la fois, sujet et objet, et ce terme unique est l'être infini, Dieu ayant en nous conscience de lui-même et de ses attributs.

Est-il besoin de remarquer que je traite ici seulement de la connaissance de l'infini et non de la connaissance du fini? Confondus, identifiés au sein de la connaissance de l'infini, le sujet et l'ob-

jet se distinguent dans la connaissance du fini, et d'une part nous y trouvons le sujet qui connaît, de l'autre l'objet qui est connu. Dans la connaissance du fini le sujet c'est nous-même; c'est ce qui constitue notre personnalité; c'est le moi; l'objet, c'est quelque chose qui n'est pas nous, c'est le non-moi. Car dans cette sphère de la connaissance, on ne trouve plus la contradiction d'un terme fini correspondant à un terme infini, ni d'un sujet infini et d'un objet infini; les deux termes y sont également finis, et en conséquence se correspondent parfaitement l'un à l'autre. Ainsi donc, dans la sphère de la pure connaissance de l'infini et de l'absolu, le sujet et l'objet se confondent, s'identifient au sein de l'être infini lui-même; mais dans la sphère du fini et du contingent, ils se distinguent, ils s'ébranchent, pour ainsi dire; l'un est le moi, l'autre le non-moi; c'est-à-dire l'un est une certaine existence particulière déterminée, et l'autre est aussi une existence particulière déterminée, qui est en rapport avec la première, mais ne se confond pas avec elle. Il importe de ne pas perdre de vue cette distinction fondamentale.

Mais pour établir le caractère de divinité et d'infinitude de la raison, ne suffirait-il pas de la concevoir comme un rayon, comme une lumière

échappée du sein de Dieu, sans lui donner pour essence l'essence de Dieu lui-même ? La raison ne serait-elle pas seulement une lumière divine qui éclaire toutes les intelligences? Ces expressions de lumière divine, de rayon échappé du sein de Dieu, et d'autres de même nature, abondent chez la plupart des philosophes qui ont traité de la raison. Comme métaphores ingénieuses et poétiques, ces expressions peuvent avoir plus ou moins de valeur, mais elles n'en ont aucune si on veut les prendre à la lettre, si on veut y voir une définition de l'essence de la raison. En effet, si la raison est un rayon échappé de sein de Dieu qui pénètre au fond de la conscience, quelle est la nature de ce rayon ? Est-il ou bien n'est-il pas de la substance de l'être infini ? Si ce rayon est de la substance même de l'être infini, alors la substance de l'être infini nous pénètre et on ne fait que soutenir en d'autres termes la proposition même que je viens d'établir. Si l'on prétend, au contraire, que ce rayon, que cette lumière divine qui pénètre en nous est d'une autre nature que la nature de Dieu même, je demande qu'on me définisse, si l'on peut, la nature de ce rayon distincte à la fois de la substance de l'être infini et de notre propre substance. D'ailleurs, de quelque manière qu'on l'entende, n'y aura-t-il pas toujours contradiction à concevoir un rayon

de la substance infinie qui s'étendrait au delà de la substance de l'être infini lui-même, qui pénétrerait là où elle ne pénètre pas, à savoir, dans la conscience? Quelle que soit la variété des termes analogues par lesquels les philosophes spiritualistes ont exprimé d'une manière poétique le caractère divin de la raison, ces termes ne sont que de pures métaphores dont serait la dupe quiconque croirait y trouver une explication de la connaissance de l'infini et une définition rigoureuse de l'essence de la raison. Ou toutes ces métaphores ne signifient rien, ou elles ne signifient que ce que nous-mêmes nous venons de dire, et il suffit d'appeler sur elles la réflexion pour dissiper à l'instant toutes les fâcheuses équivoques dont elles ont été et dont elles peuvent être encore la source. Quiconque en pèse la valeur, ou n'y verra rien de sérieux, ou n'y verra qu'une expression métaphorique et poétique, qu'une vue plus ou moins confuse du principe que je me suis efforcé d'établir ici dans toute sa rigueur métaphysique et avec toute la précision dont il m'a paru susceptible. Répétons donc encore qu'il est de toute impossibilité de concevoir l'essence de la raison autrement que comme l'essence de Dieu même, avec qui nous sommes nécessairement en une participation substantielle permanente.

La raison étant Dieu en nous, n'appartient à aucun homme en particulier, elle ne fait pas partie de notre être, elle est en nous, mais elle n'est pas nous, ou, pour tout dire, pour tout résumer en un mot, elle est impersonnelle. Jusqu'à présent, j'ai évité de me servir de cette expression d'impersonnalité, de peur qu'elle ne fût pas bien comprise; mais maintenant il ne peut plus y avoir de doute sur son vrai sens et sur sa valeur. Elle résume énergiquement tout ce que nous avons dit sur les caractères de la raison. Cette impersonnalité de la raison, qui résulte de son essence divine, a été profondément sentie et fortement exprimée par la plupart des grands métaphysiciens du dix-septième siècle dont nous nous honorons de suivre les traces. Tous ont reconnu non-seulement qu'elle ne venait pas de nous, mais qu'elle avait une origine et une nature divines.

« La raison qui éclaire l'homme, dit Malebranche, est le verbe ou la sagesse de Dieu même; car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle. Si mon propre esprit était ma raison ou ma lumière, mon esprit serait la raison de toutes les intelligences. Personne ne peut sentir ma propre douleur, tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une

modification de ma propre substance, et que la vérité est un bien commun à tous les esprits[1]. » Fénelon parle de la raison comme Malebranche. « A la vérité, ma raison est en moi, car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver. Mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin et que je consulte n'est point en moi, et elle ne fait point partie de moi-même..... Ainsi, ce qui paraît le plus à nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux[2]. Où est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? il faut qu'elle soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être parfait ni perfectionner les natures imparfaites; où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche[3]?» Mais peut-être Fénelon et Malebranche se sont-ils laissé emporter par leur imagination, peut-être

[1] *Traité de Morale*, 1er chap.

[2] Voir les chapitres 55 et 56 du *Traité de l'existence de Dieu*.

[3] *Id.* chap. 60.

n'ont-ils pas su se préserver des écarts du mysticisme. Confirmons leur autorité par l'autorité de Bossuet. Sur cette question de la nature de la raison, Bossuet a été tout aussi explicite que Malebranche et Fénelon. Dans le Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, il y a un chapitre intitulé : « L'intelligence a pour objet des vérités éternelles qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues. » Le seul titre en dirait déjà assez ; néanmoins, je cite les remarquables passages qui suivent :

« Si je cherche maintenant où et en quel sujet subsistent ces vérités éternelles et immuables, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue, et cet être doit être la vérité même et toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et dans tout ce qui s'entend hors de lui. C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles, et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières. Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même... Il y a nécessairement quelque chose qui

est avant tous les temps et de toute éternité, et c'est dans cet éternel que les vérités éternelles subsistent. C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles, et tous nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été... Ces vérités éternelles par lesquelles tout entendement est réglé sont quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même. »

Le chef de l'école éclectique, M. Cousin, s'est évidemment inspiré de Malebranche, de Fénelon et de Bossuet, dans cette question de la nature de la raison impersonnelle. Voici quelques passages significatifs tirés de la première préface de ses Fragments philosophiques :

« La raison est impersonnelle de sa nature. Ce n'est pas nous qui la faisons; elle est si peu individuelle, que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, savoir l'universalité et la nécessité... Elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme comme un hôte qui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans au-

cune autorité hors du sujet et du moi individuel. Si elle restait à l'état de substance non manifestées, elle serait comme si elle n'était pas pour le moi qui ne se connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que la substance intelligente se manifeste, et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la conscience. La raison est donc à la lettre une révélation nécessaire et universelle qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce verbe fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois, et Dieu tout ensemble. »

L'opinion que je soutiens sur la nature de la raison n'est donc pas nouvelle et ne vient pas de moi. Elle se trouve non-seulement dans les philosophes que je viens de citer, mais encore dans bien d'autres grands métaphysiciens des temps anciens et des temps modernes; je l'y ai recueillie, je me suis efforcé de lui donner plus de précision et de rigueur en la dépouillant de tous les termes vagues et poétiques qui l'enveloppaient et souvent l'obscurcissaient. La forme seule m'appartient, le fond ne m'appartient pas. Aurais-je, par hasard, mal interprété ces philo-

sophes, me serais-je grossièrement mépris sur le sens et la portée de leurs expressions? Mais alors je prie qu'on m'explique ce que veulent dire Malebranche, Fénelon, Bossuet, lorsqu'ils affirment que la raison est le verbe de Dieu, que la raison est le Dieu qu'ils cherchent, que les vérités éternelles sont quelque chose de Dieu, sont Dieu même. Ou ils n'ont rien prétendu dire de sérieux et n'ont voulu que se livrer à je ne sais quel badinage poétique, ou bien ils n'ont pas dit autre chose que ce que nous venons dire. Comment, en effet, expliquer que la raison soit le verbe de Dieu, soit Dieu lui-même autrement que je l'ai expliqué? Si la raison est Dieu, quelle peut être la nature de la raison, sinon la nature même de Dieu, la nature, la substance même de l'être infini présent en nous en vertu de son infinité? Si ces vérités éternelles présentes à notre entendement sont quelque chose de Dieu, sont Dieu même, comme le dit Bossuet, comment encore le comprendre et l'expliquer, à moins d'entendre que ces vérités éternelles, que cette connaissance de l'absolu, de l'infini, est la conscience qu'a de lui-même et de ses attributs l'être infini présent en nous? Répétons donc avec eux : La raison est Dieu en nous, Dieu par qui nous sommes et en qui nous sommes, Dieu incarné dans l'homme.

C'est de la nature divine de la raison que découlent tous ses caractères. Elle est universelle et absolue, elle est souveraine, et elle est infaillible uniquement parce qu'elle est Dieu même. Si elle n'était qu'une forme, qu'une faculté, qu'un attribut de notre esprit, qui pourrait nous assurer qu'elle ne nous montre pas les choses d'une certaine façon parce que nous sommes faits d'une certaine façon? qui pourrait nous assurer que toutes les intelligences voient une même vérité et une même justice? Mais la raison étant Dieu lui-même, avec qui nous sommes tous en une participation substantielle, il en résulte, comme le dit encore Malebranche dans le premier chapitre du *Traité de morale* : « Qu'il y a du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, à l'égard de toutes les intelligences; que ce qui est vrai à l'égard de l'homme est aussi vrai à l'égard de l'ange et à l'égard de Dieu même, que ce qui est injustice ou dérèglement à l'égard de l'homme est aussi tel à l'égard de Dieu même; car tous les esprits contemplant la même substance intelligible, y découvrent nécessairement les mêmes rapports de grandeurs ou les mêmes vérités de pratique, les mêmes lois, le même ordre. »

De même qu'elle est absolue, la raison est infaillible et souveraine.

Les ennemis de la philosophie nous reprochent aujourd'hui amèrement d'attribuer à la raison ces caractères d'infaillibilité et de souveraineté. Ils s'obstinent à ne pas comprendre quelle est cette raison dont nous proclamons la souveraineté et l'infaillibilité. A les en croire, c'est une raison humaine qui varie d'individu à individu, et qui, dans chaque individu, se contredit au gré des intérêts et des passions. Aussi nous accuse-t-on de vouloir, égarés par un orgueil sacrilége, égaler l'homme à Dieu, l'intelligence humaine à l'intelligence divine. Les protestations, les explications n'y font rien, et toujours, sous mille formes diverses, on reproduit contre nous cette ridicule accusation. Cependant ces caractères d'absoluité, de souveraineté, d'infaillibilité de la raison ne résultent-ils pas immédiatement de sa nature divine? Malebranche l'avait bien compris; aussi non-seulement a-t-il affirmé que la raison était infaillible, mais encore que c'était une impiété que de la tenir pour faillible, dans un passage remarquable, dont les applications transparentes s'adressent évidemment à la même espèce d'ennemis que nous-mêmes aujourd'hui nous avons à combattre? Je le cite tout entier.

« On dit ordinairement que la raison de l'homme est sujette à l'erreur; mais il y a en cela

une équivoque à laquelle on ne prend point d'ordinaire assez garde, car il ne faut pas s'imaginer que la raison que l'homme consulte soit corrompue, ou qu'elle se trompe jamais lorsqu'il la consulte fidèlement. Je l'ai dit et je le redis encore, il n'y a que la souveraine raison qui nous rende raisonnables. Il n'y a que Dieu qui nous parle clairement et sache nous instruire. Nous n'avons qu'un véritable maître, Jésus-Christ Notre Seigneur, la sagesse éternelle, le Verbe du père en qui sont les trésors de la sagesse et de la science de Dieu, et c'est une impiété que de dire que cette raison universelle à laquelle tous les hommes participent, et par laquelle seule ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur ou capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur; ce n'est point sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres; ce n'est point l'union qu'il a avec Dieu qui le trompe, ce n'est pas même en un sens l'union qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il est de son corps, ou plutôt c'est qu'il veut se tromper lui-même, c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger avant de s'être donné la peine d'examiner, c'est qu'il veut se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vérité repose[1]. »

[1] Douzième éclaircissement à la recherche de la vérité.

Telle est l'exacte détermination de la vraie nature de la raison, et tels sont les caractères qui nécessairement en découlent. La raison est divine, non pas en un sens poétique et figuré, mais au sens propre, au sens le plus rigoureux. Elle n'est pas un rayon échappé de Dieu et pénétrant dans la conscience, car comment concevoir un rayon échappé de l'être infini, et allant au delà de l'être infini, et pénétrant où il ne pénètre pas? Elle est Dieu lui-même, Dieu présent en nous d'une manière substantielle en vertu de son infinité. Elle est Dieu même à la fois sujet et objet dans la connaissance de l'infini, car à un sujet fini ne peut correspondre un objet infini, car deux termes infinis ne peuvent exister en face l'un de l'autre. Ainsi elle est en nous, mais elle n'est pas nous, elle ne constitue pas notre moi, notre personnalité, elle est ce qui relie notre individualité à toutes les autres individualités et à Dieu lui-même, elle est la racine par laquelle tout homme tient à l'infini, elle est impersonnelle.

Quand donc avec Descartes, avec Malebranche, avec Bossuet, avec Fénelon, et avec presque tous les grands métaphysiciens, nous proclamons la souveraineté et l'infaillibilité de cette raison impersonnelle, nous proclamons tout simplement la souveraineté et l'infaillibilité de Dieu lui-même.

Cependant cette opinion est devenue aujourd'hui le texte des plus vives et des plus injustes déclamations contre la philosophie contemporaine. Des théologiens qui ne nous ont sans doute pas compris, et qui semblent avoir totalement perdu ou la tradition ou l'intelligence de ces hautes doctrines métaphysiques ouvertement professées autrefois par les plus grands de tous les théologiens, nous ont accusés de déifier la raison, de relever les autels de l'*exécrable déesse Raison*[1]. La définition que je viens de donner de la vraie nature de la raison met en évidence la fausseté de toutes ces accusations. Lorsque nous déifions la raison, nous ne faisons pas un Dieu de ce qui n'en est pas un, nous ne dressons pas des autels à une idole, nous ne déifions que ce qui est divin, nous ne faisons que reconnaître Dieu là où il est, Dieu présent dans la conscience comme il est présent dans le monde.

[1] *Lettres pastorales de l'évêque de Chartres.*

CHAPITRE XIV.

Du fondement de la certitude. — De la forme unique sous laquelle s'agite aujourd'hui la question entre le scepticisme et le dogmatisme. — La raison est-elle capable de la vérité absolue ou seulement d'une vérité relative. — Nier que la raison soit capable de la vérité absolue, c'est affirmer le plus radical scepticisme. — Pour détruire ce scepticisme issu de Kant il faut l'attaquer dans son principe. — Ce principe est la distinction de deux termes au sein de la connaissance de l'absolu. — Si on accorde au scepticisme cette distinction, il est invincible. — Mais dans la connaissance de l'absolu il n'y a qu'un terme unique à la fois sujet et objet. — Donc il n'y a pas d'altération possible de la vérité absolue. — Hors de la participation de l'homme avec Dieu, il n'y a plus de vérit absolue, il n'y a plus que scepticisme et confusion. — L'homme connaît la vérité absolue, mais il ne la connaît pas tout entière, il ne la connaît qu'en raison du degré de sa participation à l'essence de Dieu.

La raison est le principe et le fondement de la connaissance humaine tout entière. Il n'y a pas une seule idée contingente qui n'ait pour antécédent logique l'idée de l'infini et de l'absolu ; il n'y a pas une seule idée contingente qui n'éveille en notre intelligence l'idée de ce qui ne passe pas et n'a pas de limites. Toutes nos connaissances reposent en dernière analyse sur un principe nécessaire et absolu de la raison. Donc autant vaut la raison, autant vaut la connaissance humaine tout entière. Si la raison a une valeur ab-

solue, nous pouvons légitimement aspirer à la connaissance de la vérité absolue; si la raison n'a au contraire qu'une valeur relative, nous sommes condamnés à ne jamais saisir qu'une vérité relative, une vérité purement humaine.

Telle est la forme unique sous laquelle s'agite aujourd'hui la question du scepticisme et du dogmatisme. Le scepticisme actuel issu de Kant semble avoir désormais renoncé à tous les arguments tirés d'une analyse superficielle de la connaissance humaine, dont si longtemps le scepticisme ancien a fait tant de bruit. Les sceptiques d'aujourd'hui ne nous entretiennent plus des prétendues erreurs des sens, de prétendues contradictions entre les divers témoignages de nos facultés intellectuelles. Ils ne s'arment plus contre la possibilité de la certitude de ces contradictions plus réelles, qui ont existé, qui existent encore entre les opinions des hommes et surtout entre les opinions des philosophes. Ils ne perdent pas le temps à ébranler les fondements de tel ou tel principe particulier de la connaissance, soit du principe de causalité, soit du principe de la substance. Ils condamnent *à priori* la connaissance humaine, en tant que connaissance humaine, à une ignorance éternelle de la vérité absolue. En effet, disent-ils, comment connaissons-nous les

choses, si ce n'est par l'intermédiaire de la faculté de connaître qui nous est propre? Que sont les idées et les principes absolus sur lesquels, en dernière analyse, toute connaissance repose, si ce n'est des lois et des formes inhérentes à ces facultés? La vérité que nous connaissons n'arrive à notre conscience qu'au travers de cet intermédiaire; or, qui nous assure que dans ce passage elle ne subit pas une inévitable réfraction dont il nous est impossible de tenir compte? qui nous assure qu'elle ne porte pas l'empreinte des formes et des lois propres de notre esprit, au lieu de l'empreinte des formes et des lois des objets eux-mêmes? Si notre nature intellectuelle venait à changer, peut-être la vérité changerait-elle aussi pour nous, peut-être de nouveaux rapports, une vérité toute nouvelle se découvriraient-ils à nos yeux. Notre intelligence est comme un verre au travers duquel nous voyons nécessairement les objets; changez ce verre, et à l'instant même les objets vous apparaissent avec d'autres formes, d'autres proportions; d'autres couleurs. Nulle vérité ne peut échapper à ce doute, puisque toute vérité, par là même qu'elle est connue, soutient un rapport subjectif nécessaire avec notre propre nature. Donc, poursuivre la vérité absolue, c'est poursuivre une chimère, c'est montrer une ignorance profonde de la nature, des conditions et

des lois de la connaissance humaine. Tel est le dernier retranchement dans lequel se renferme avec opiniâtreté le scepticisme moderne, et dans lequel il se croit invincible. Si j'attribue plus particulièrement cette objection au scepticisme moderne, ce n'est pas que l'objection en elle-même soit nouvelle. Elle se retrouve sous une forme ou sous une autre, avec plus ou moins de précision et de rigueur, dans tous les philosophes sceptiques. Protagoras ne disait-il pas que l'homme est la mesure de toutes choses? Sextus Empiricus parmi les motifs qui doivent nous porter à douter, n'a-t-il pas placé celui-ci : Tout ce qui existe en dehors de nous, tout ce que nous jugeons est relatif à ce qui juge? Montaigne [1], Bayle [2], Hume ont tous fait valoir contre l'autorité de la raison humaine l'impossibilité nécessaire où elle se trouve de vérifier ses titres, de démontrer sa légitimité. Mais Kant, le premier, dans la critique de la raison pure, a élevé le problème à toute sa hauteur, et faisant justice de toutes les autres objections du scepticisme, a donné à cette objection contre l'absoluité et la légitimité de la raison une apparence de rigueur formidable à la cause du dogmatique. Depuis Kant, les sceptiques ont

[1] *Essai*, 11, 12.

[2] *Dictionnaire critique*, article *Pyrrhon*.

suivi la voie qu'il a tracée, et se sont enfermés dans les principes et les conclusions de la critique de la raison pure.

Mais les sceptiques de nos jours n'ont pas la franchise de leurs prédécesseurs. Ils prétendent que le doute dont ils frappent la légitimité de la faculté de connaître n'importe en rien à la science et à la vie, et doit demeurer à jamais enfermé dans une sphère purement métaphysique. A les en croire, ce doute laisse les choses telles qu'elles sont; il ne porte préjudice qu'au monopole des écoles, aux prétentions exagérées d'un dogmatisme arrogant, et non à l'intérêt du dogmatisme du genre humain, qui n'aspire pas à la vérité absolue et se contente d'une vérité purement relative à sa nature. Non-seulement ils prétendent ne nuire en rien aux intérêts de la morale et de la science, mais ils se vantent d'avoir rendu un service éminent au dogmatisme, et de l'avoir pour jamais mis à l'abri des coups du scepticisme en le renfermant dans ses véritables bornes, en lui faisant sa part. Avant d'entrer dans le fond même de la discussion, tâchons de mesurer l'étendue de ce service, examinons si nier le caractère absolu de la raison n'équivaut pas au scepticisme le plus radical et le plus profond.

Affirmer avec Kant et ses partisans que l'homme est tout disposé à se contenter de cette vérité purement humaine et relative qu'ils veulent bien lui concéder, c'est méconnaître à la fois le plus noble mobile de la science, les instincts les plus élevés et les prétentions les plus légitimes de l'esprit humain. Quel est en effet le plus puissant mobile qui mette en jeu notre activité intellectuelle? Quel est le but auquel elle aspire sans cesse? N'est-ce pas la connaissance de la vérité absolue? N'est-ce pas l'espoir d'atteindre cette vérité absolue qui soutient et anime notre intelligence en ses plus pénibles travaux, en ses plus longs efforts? Le savant qui découvre une loi, soit du monde physique, soit du monde moral, pense que cette loi est une loi réelle et non une loi apparente de l'univers; et nous croyons tous avec lui que la science vient de nous dévoiler une face nouvelle du plan, de l'ordre qui a été conçu et exécuté par Dieu. Mais si dans son âme ardente à la recherche de la vérité pénétrait le soupçon qu'il pourrait bien être la dupe de ses facultés, que l'unique vérité qu'il peut atteindre est une vérité relative, je m'imagine qu'un long et amer découragement succéderait bientôt à cette noble activité intellectuelle. Car qu'est-ce qu'une vérité qui dépend d'un certain point de vue et qui change avec ce point de vue? Qu'est-ce qu'une

vérité relative à la nature de nos facultés et à la forme de notre intelligence, sinon une simple apparence?

Affirmer que l'homme ne peut saisir qu'une vérité relative, c'est affirmer qu'il ne peut saisir que de vaines apparences. La science, dans cette hypothèse, ne serait donc plus qu'un système d'apparences combinées ensemble suivant des lois qui ne seraient pas les lois des choses, mais les lois de nos propres facultés, les lois de l'esprit qui connaît. Or, celui qui cherche la vérité pour elle-même ne préférerait-il pas à la connaissance de tout ce monde d'apparences, la connaissance d'un seul atome de la réalité?

Ainsi, hors de la vérité absolue, il n'y a plus de vraie science. La découverte d'une vérité relative à notre espèce peut exciter des recherches inspirées par l'utilité et par les besoins de l'industrie, mais nulle recherche pure et désintéressée de la vérité pour elle-même. Qui pourrait en effet rechercher la vérité pour elle-même, persuadé que la vérité absolue, c'est-à-dire la seule vraie vérité, est à jamais interdite à notre nature intellectuelle? Donc, la négation de la possibilité de la vérité absolue pour l'intelligence humaine aboutirait logiquement à la ruine de toute recherche désintéressée et purement spéculative

de la vérité pour elle-même, de toutes les hautes études scientifiques qui n'ont pas l'utilité pour mobile, qui n'ont pas pour objet direct telle ou telle application industrielle, mais la découverte de la vérité, mais la connaissance des lois de l'univers, cette négation entraînerait évidemment les mêmes conséquences dans la morale que dans la science. Si le doute sur l'identité de la vérité que nous connaissons, avec la vérité absolue, s'introduisait dans les esprits, la source de tous les dévouements, de tous les sacrifices, et même de toutes les actions réellement désintéressées, ne serait pas moins tarie que la source des hautes études scientifiques, et l'intérêt deviendrait la seule règle raisonnable à suivre dans toute la conduite de la vie. Nous continuerions, il est vrai, de juger que telle action est juste et doit être faite, et que telle autre action est injuste et ne doit pas être faite; mais ne portons-nous pas ce jugement, de même que tous les autres, en vertu de notre intelligence? or, qui nous assure que ce qu'elle nous montre comme juste est juste au regard de Dieu, est juste dans la réalité? Ne se pourrait-il pas que ce que nous prenons actuellement pour le bien devînt pour nous le mal, si notre intelligence était modifiée dans sa constitution? Ne se pourrait-il pas que ce qui nous paraît le bien fût le mal au regard de Dieu?

Ainsi le doute élevé sur la légitimité de l'intelligence humaine rejaillit sur tous les jugements qu'elle porte, sur les jugements moraux comme sur les jugements intellectuels. Or, dans une telle incertitude sur la nature et la valeur de ses jugements moraux, quel homme pourra raisonnablement consentir à sacrifier son bien-être, sa fortune, sa vie, à ce qui lui paraît être un devoir? Quel homme sensé voudra se dévouer à ce qui n'est peut-être qu'une illusion, une vaine apparence, résultat mobile du jeu de ses facultés, et choisira d'autre règle d'action que l'intérêt bien entendu?

Telles sont les irrécusables conséquences de la négation de la vérité absolue dans l'ordre de la morale. Dans la morale comme dans la science, elle détruit l'être et ne laisse subsister que le paraître. Comment les disciples de Kant peuvent-ils donc sérieusement se vanter de laisser les choses telles qu'elles sont, de ne porter aucun préjudice au dogmatisme du genre humain, lorsqu'ils substituent partout l'apparence à la réalité? Est-il possible d'imaginer une atteinte plus dangereuse et plus profonde à la vie humaine et à toute espèce de dogmatisme?

Mais ils insistent sur ce point que, tout en niant les réalités, ils ne nient pas les apparences,

et, à les croire, ils se distingueraient par là profondément des philosophes sceptiques. Comment, disent-ils, nous accuser légitimement de scepticisme, puisque nous admettons que les choses nous apparaissent certainement de telle ou de telle manière, que notre sensibilité, notre entendement, notre raison, nous montrent certainement les phénomènes et les rapports qui les unissent, quoique nous ne puissions nous assurer de la conformité de ces phénomènes et de leurs rapports avec les objets en eux-mêmes, avec la réalité? Ils ignorent donc que ce langage a été celui de tous les philosophes sceptiques. Il n'en est aucun qui se soit jamais avisé de nier l'existence dans notre esprit de certaines représentations des choses; ce qu'ils ont nié, c'est seulement la certitude de la conformité de ces représentations avec leur objet. Aucun n'a jamais sérieusement contesté que telle substance nous paraît douce, et que telle autre substance nous paraît amère; que certains corps nous font éprouver la sensation de froid, certains autres la sensation de la chaleur, et que tel ou tel rapport nous semble exister entre deux phénomènes; mais ce qu'ils ont tous également nié, c'est que nous puissions affirmer avec certitude que ces substances, que ces rapports soient dans la réalité tels qu'ils nous paraissent. Sextus Empiricus s'explique précisément sur ce

point de la manière la plus claire, dans un chapitre intitulé : Les sceptiques nient-ils les apparences ?

« Ceux qui disent que les sceptiques nient les apparences ignorent quelles sont nos doctrines ; car nous reconnaissons l'existence de ces représentations qui nous affectent et auxquelles notre esprit ajoute aveuglément foi. Ces représentations sont les apparences. Lorsque nous recherchons si la chose est telle qu'elle nous apparaît, ce que nous mettons en doute ce n'est pas l'apparence elle-même, dont nous reconnaissons l'existence, mais l'existence, la réalité de la chose dont elle est dite être l'apparence. Or, mettre en question la réalité de la chose représentée, ce n'est pas mettre en question la représentation elle-même. Que le miel paraisse doux, c'est ce que nous accordons, parce qu'il nous fait éprouver la sensation de douceur. Mais le miel est-il réellement doux? c'est ce que nous mettons en question. Nos doutes, encore une fois, ne portent donc pas sur la représentation elle-même, mais sur la chose représentée. Si quelquefois nous posons des questions relatives aux représentations, ce n'est pas pour les nier, mais pour mettre en évidence la présomption des philosophes dogmatistes. » (*Hypotyposes pyrrhoniennes.*)

Hume tient le même langage que Sextus Empiricus. Il conteste la réalité de la relation de cause et d'effet, mais il n'en conteste pas l'apparence, il ne conteste pas que les choses semblent se passer comme si cette relation était réelle. Il nie toutes les vérités, tous les principes, toutes les lois, mais il respecte la coutume ou l'habitude, c'est-à-dire l'apparence. « La coutume, dit-il, est le guide principal de la vie humaine, c'est elle seule qui rend nos expériences utiles en nous montrant dans la ressemblance des différentes séries d'événements un avenir semblable au passé. » (Cinquième Essai, deuxième partie.)

Donc, en nous accordant une vérité relative, ces prétendus dogmatiques ne nous accordent que ce que les plus grands sceptiques des temps anciens et des temps modernes n'ont jamais songé à nier, à savoir l'existence de certaines représentations et de certaines apparences. Ils se vantent d'avoir assuré la paix du dogmatisme et d'en avoir fini avec le scepticisme en lui accordant une fois pour toutes de bonne grâce ce qu'il est impossible de refuser, en lui faisant sa part légitime. On comprend maintenant quelle est cette part; ce n'est rien moins que la concession de l'impuissance de l'esprit humain à connaître toute espèce de réalité. Certes le scepticisme, il faut en con-

venir, se montrerait bien difficile et bien exigeant s'il ne se tenait pas pour satisfait de cette part magnifique. En effet, accorder ce point au scepticisme, ce n'est pas, comme on le dit, lui faire sa part, c'est tout lui donner à la fois. Par une telle concession, ce n'est pas avec le scepticisme qu'on en finit, mais avec le dogmatisme. En effet, il est impossible de faire au scepticisme sa part, lorsqu'on attaque toute certitude dans son principe, c'est-à-dire dans l'autorité même de l'intelligence humaine. La valeur de l'instrument de toutes nos connaissances étant mise en doute, toutes nos connaissances sont par là même également frappées d'incertitude, et il n'y a plus de place pour le dogmatisme. C'est donc ici le lieu de rappeler cette forte maxime de M. Royer-Collard : « Il est impossible de faire au scepticisme sa part ; aussitôt qu'il entre dans l'entendement, il l'envahit tout entier. »

Mais il ne suffit pas d'avoir dépouillé des airs d'innocence et de dogmatisme dont elle se pare l'opinion de ceux qui affirment que l'intelligence humaine est réduite à la connaissance d'une vérité purement relative, il ne suffit pas d'avoir démontré l'identité de cette opinion avec le scepticisme, il faut la combattre, non plus dans ses conséquences, mais dans son principe.

Le point de départ de toute l'argumentation des disciples de Kant contre la possibilité de la connaissance de la vérité absolue, est la distinction de deux termes, d'un sujet et d'un objet au sein de cette connaissance. Rien ne nous assure que notre intelligence ne dénature pas la vérité en la recevant ; toute vérité en tombant sous la conscience prend un caractère de subjectivité et de relativité ; voilà l'objection unique qu'ils développent sous mille formes diverses. Or, il est évident que cette objection repose tout entière sur la distinction au sein de la connaissance de l'absolu d'un sujet qui reçoit et d'un objet qui est reçu, sur la supposition que la vérité absolue, étant en dehors de nous, n'arrive jusqu'à nous que par l'intermédiaire de notre intelligence. Longtemps j'ai cru qu'en acceptant la question posée dans ces termes, il était néanmoins possible de la résoudre au sens du dogmatisme. Aujourd'hui je suis persuadé que cette dualité étant admise au sein de la connaissance de l'absolu, le scepticisme est invincible. Pour le réfuter, il n'est donc pas d'autre voie que de montrer le néant de cette prétendue dualité. En dehors de cet argument seul décisif, toutes les invocations possibles à la foi du genre humain, à la conscience, à l'évidence, ne signifient rien et ne peuvent réduire le scepticisme au silence.

En effet, si nous passons rapidement en revue les autres arguments dont le dogmatisme a fait usage de nos jours pour se défendre contre ses nouveaux et redoutables adversaires, nous n'aurons pas de peine à les convaincre d'une manifeste impuissance. Quelle est, par exemple, la vraie force de l'argument suivant, sans cesse reproduit et développé? Le doute élevé par Kant sur la légitimité de l'intelligence humaine est absurde; car il s'étendrait non-seulement à l'intelligence humaine, mais à toutes les intelligences possibles. Notre imagination serait impuissante à concevoir une intelligence si grande et si parfaite qu'elle pût y échapper, qu'elle pût légitimement s'affirmer en possession de la vérité absolue, puisque nulle intelligence, quelle qu'elle soit, ne pourra jamais se prouver à elle-même, qu'en recevant la vérité elle ne la frappe pas d'un caractère de subjectivité et de relativité. J'ai peine à comprendre qu'on ait jamais espéré sérieusement de réfuter un vrai sceptique en lui démontrant que son objection s'étend à toutes les intelligences possibles, et non pas seulement à l'intelligence humaine. Au lieu de s'avouer vaincu, n'aura-t-il pas lieu de triompher encore davantage? Mais au nombre de toutes ces intelligences possibles serait aussi l'intelligence divine; Dieu ne pourrait s'assurer s'il voit les choses telles

qu'elles sont dans la réalité, il y aurait une vérité divine qui ne serait pas la vérité absolue! L'absurdité d'une pareille conséquence ne suffit-elle pas à renverser le principe qui l'engendre? Je crois qu'un disciple de Kant pourrait bien à la rigueur ne pas avouer cette conséquence; je crois qu'il serait en droit de demander à ceux qui prétendent la lui imputer d'où leur vient cette merveilleuse assurance d'oser assimiler ainsi les conditions de la connaissance divine aux conditions de la connaissance humaine, de conclure des procédés des intelligences créées et finies aux procédés de l'intelligence incréée et infinie? Si la connaissance humaine ne s'opère qu'à la condition d'un sujet qui entre en rapport avec un objet distinct de lui, placé en dehors de lui, avec un non moi, comment affirmer qu'il en est de même de l'intelligence infinie de l'être infini? Il n'y a donc rien dans cet argument qui puisse faire reculer un sceptique déterminé.

J'entends encore les défenseurs du dogmatisme répéter avec non moins de confiance cet autre argument : la légitimité de l'intelligence humaine ne peut être démontrée; mais elle n'a pas besoin d'être démontrée, car elle ne peut être mise en doute : loin qu'elle ait besoin de démonstration, elle est le principe premier de toute démonstra-

tion, et il y a contradiction à affirmer que rien n'est vrai, si ce n'est ce qui peut être démontré; car, en dernière analyse, toute série de démonstrations doit reposer sur un pricipe évident par lui-même. Mais les disciples de Kant ne peuvent-ils pas répondre qu'il est très-possible de concevoir une altération de la vérité absolue par le rapport du sujet et de l'objet, et que, par conséquent, la possibilité de la vérité absolue pour l'intelligence humaine ne peut être admise sans une démonstration préalable? En effet, dans l'hypothèse de deux termes au sein de la connaissance de l'absolu, d'un sujet qui reçoit un objet, n'y a-t-il pas lieu de se demander si l'un de ces deux termes n'altère pas l'autre, si le sujet n'imprime pas sur l'objet un caractère de subjectivité et de relativité, et même un tel doute ne s'élève-t-il pas presque naturellement dans l'esprit? Comment donc dissiper ce doute, à moins d'une démonstration concluante qui prouve qu'il n'y a pas possibilité de l'altération d'un des deux termes par l'autre? Mais comment donner une telle démonstration, comment l'intelligence se prouvera-t-elle à elle-même sa légitimité?

On ne réfute pas davantage le scepticisme en démontrant que la vérité s'impose d'abord à notre intelligence, en vertu de son évidence et

non de sa nécessité. La relation, le passage du sujet à l'objet, la possibilité d'altération qui en résulte, voilà encore une fois l'unique point sur lequel se fondent les sceptiques habiles qui nient à l'homme la faculté d'atteindre la vérité absolue. Or, vainement on espère établir que la vérité n'étant pas reçue d'abord par notre intelligence, en raison de sa nécessité, ne peut par là même être atteinte d'aucun caractère de subjectivité et de relativité. En effet, qu'importe à la question que notre intelligence reçoive primitivement la vérité, en vertu de sa seule évidence, au sein d'une intuition immédiate et pure, ou que la vérité s'impose tout d'abord à elle, en raison de sa nécessité? Dans l'un et l'autre cas, n'y a-t-il pas toujours également un rapport du sujet avec l'objet, et par conséquent la possibilité de l'altération de l'un par l'autre, la possibilité de la transformation de l'absolu en quelque chose de relatif? Il est vrai que la nécessité n'est pas un caractère primitif, mais un caractère ultérieur de la vérité qui ne se manifeste qu'à la condition d'un retour de l'esprit sur la vérité qu'il vient de recevoir, c'est-à-dire à la condition de la réflexion; il est vrai que notre intelligence n'accueille d'abord la vérité à nul autre titre qu'à celui de son évidence, mais la vérité n'en arrive pas moins jusqu'à nous qu'à la condition d'être connue, et, par consé-

quent, de tomber sous les lois et les formes de notre faculté de connaître. Le sceptique obstiné pourra donc toujours maintenir son doute et fermer la bouche au dogmatique en lui demandant la preuve que déjà dans cette intuition primitive de l'esprit la vérité n'est pas altérée par un rapport qui lui fait perdre son caractère absolu.

Mais s'il faut reconnaître la faiblesse et l'impuissance de tous ces arguments à l'égard du scepticisme sorti de la philosophie critique, sommes-nous donc obligés de lui donner gain de cause et d'admettre en même temps toutes les tristes conséquences qui en découlent? En aucune façon. Ce scepticisme triomphe quand on lui accorde son principe; à savoir, que dans la connaissance de l'absolu il y a deux termes, le sujet et l'objet; mais nous nions ce principe, et ainsi nous croyons ruiner le scepticisme dans son fondement. Nous avons établi que dans la connaissance de l'infini il ne pouvait y avoir qu'un seul terme, à la fois sujet et objet, et que ce terme était Dieu même présent en nous, substantiellement en raison de son infinité; nous n'avons plus qu'à faire remarquer les conséquences fécondes qui en dérivent par rapport à la certitude. La raison est Dieu lui-même en nous, Dieu avec qui nous sommes en une nécessaire participation. La

connaissance de l'absolu, de l'infini, c'est la conscience qu'a de lui-même Dieu, l'être infini avec qui nous participons; c'est la conscience qu'il a de son être infini, de sa causalité absolue, de son immensité, de son éternité, de son immutabilité. En présence de cette définition de la nature de la raison et de la connaissance de l'infini, s'évanouit l'argument fondamental du scepticisme tiré du rapport nécessaire de l'objet qui est connu avec le sujet qui connaît. En effet, pour arriver à la raison, pour tomber sous la conscience, la vérité absolue n'a plus de milieu à traverser, de réfraction à subir, il n'y a plus de rapport d'un sujet qui connaît à un objet qui est connu. La connaissance que nous avons de l'infini et de l'absolu étant la conscience qu'a de lui-même l'être infini et absolu, entre l'infini qui connaît et l'infini qui est connu il y a identité; il n'y a point de passage, point d'intermédiaire, et, en conséquence, point d'altération possible, point de transformation imaginable de l'absolu en relatif. Comment la constitution de l'œil qui voit l'absolue réalité pourrait-elle dénaturer cette réalité et lui imprimer un caractère de subjectivité et de relativité, puisque l'œil qui voit et la réalité qui est vue se confondent, s'identifient au sein de la connaissance de l'infini et de l'absolu, principe et fondement de toutes les connaissances?

Ainsi, la vraie théorie de la raison impersonnelle jette un jour nouveau sur la question de la certitude, et extirpe dans sa racine ce dangereux scepticisme qui met partout l'apparence à la place de la réalité, qui touche à tout, renverse tout, en affectant de tout conserver, de tout respecter. Oui, si la raison était un organe propre à notre intelligence, si la vérité absolue n'arrivait à notre conscience qu'à la condition d'être saisie par une intelligence personnelle, il y aurait lieu de poser cette question : Cet organe ne dénature-t-il pas la vérité absolue en la transmettant jusqu'à nous? et cette question serait une question insoluble. Mais la vérité absolue n'étant pas perçue par un œil, par un organe qui en serait distinct et qui nous serait propre, la vérité absolue que nous connaissons étant la conscience qu'a de lui-même en nous l'être absolu et infini, principe de notre être, il n'y a plus lieu à la question, au problème qu'élève le scepticisme. Ainsi la connaissance de la vérité absolue résulte de la participation de l'homme avec Dieu : hors de Dieu, il n'y a rien d'absolu; si la raison n'était pas Dieu présent en nous, principe de notre être, la vérité absolue ne serait qu'une chimère, et le scepticisme triompherait sans peine des vaines prétentions du dogmatisme. Soutenir que les idées éternelles, immuables, communes à toutes les intelligences, ne sont

que des modifications particulières et passagères de l'esprit, c'est établir le pyrrhonisme, c'est donner lieu de croire que le juste et l'injuste, que le vrai et le faux peuvent changer, c'est mettre tout dans la confusion.

On comprend maintenant avec quelle vérité et quelle profondeur Malebranche a dit : Nous voyons en Dieu les vérités éternelles; ce qui est vrai et juste au regard de l'homme est vrai et juste au regard de l'ange, au regard de Dieu même; et Bossuet : Les vérités éternelles sont quelque chose de Dieu, sont Dieu même. Tel est le fondement ferme et inébranlable que donne à la certitude la vraie théorie de la raison impersonnelle, telle est la réponse péremptoire et décisive qu'elle renferme à toutes les objections contre la légitimité de la faculté de connaître.

Mais n'est-ce pas élever trop haut l'intelligence humaine que de lui donner Dieu même pour fondement et pour principe, et ne tombons-nous pas ici dans un excès contraire à celui du scepticisme ? Qu'on y prenne garde : si nous disons que Dieu est en nous, nous ne disons pas qu'il y est tout entier, qu'il s'y épuise, et à parler plus rigoureusement, ce n'est pas Dieu qui est en nous, c'est nous qui sommes en Dieu. Or, si nous parti-

cipons en quelque chose à son essence, nous sommes infiniment loin de participer à son essence tout entière; si en raison de cette participation incomplète nous voyons en lui quelque chose de ce qui y est réellement, c'est-à-dire quelque chose de la vérité absolue, nous sommes assurément bien loin d'y voir tout ce qui y est, c'est-à-dire d'y voir toute la vérité absolue. Il n'y a pas à douter que si par un développement ultérieur nous entrions un jour en une participation plus vaste et plus intime avec l'essence et les attributs de Dieu, nous verrions de la vérité absolue plus qu'il ne nous est donné d'en voir aujourd'hui dans notre condition actuelle; mais cette portion de vérité que nous pouvons voir actuellement, nous continuerions à la voir telle que nous la voyons. En d'autres termes, notre connaissance serait agrandie, elle ne serait pas changée, nous verrions plus, mais nous ne verrions pas autrement. Dans notre condition actuelle nous n'apercevons qu'un point de l'absolue réalité; mais dussions-nous un jour dans une autre existence la contempler tout entière, nous reconnaîtrions en son sein ce point infiniment petit, le seul qu'il nous soit donné d'y apercevoir aujourd'hui, semblables à celui qui, tombé dans un profond précipice, ne découvre plus qu'un seul astre du firmament, et qui, retiré du fond de l'abîme et contemplant tout

à coup la voûte azurée tout entière, l'infinité des astres dont elle est parsemée, reconnaît encore, au milieu de leur multitude infinie, cet astre unique qu'il apercevait du fond du précipice.

Concluons que toute espèce de doute sur la légitimité de la faculté de connaître manque de fondement, et que tous les nuages métaphysiques amoncelés par le scepticisme sur la question de la certitude se dissipent en présence de la vraie conception de la nature de la raison. Continuons de croire avec le genre humain tout entier que la vérité et la justice que notre raison nous révèle sont une portion du vrai et du bien absolus et non pas de vaines apparences relatives à notre nature. Ce qu'est le vrai et le bien au regard de notre intelligence est également le vrai et le bien au regard de toutes les intelligences possibles, au regard de Dieu même; nous devons donc le chercher et l'accomplir sans incertitude, sans hésitation, au prix de tous les efforts et de tous les sacrifices.

CHAPITRE XV.

Peut-on légitimement accuser de panthéisme cette théorie de la raison impersonnelle? — De la question des rapports de Dieu avec le monde. — Elle a reçu deux grandes solutions opposées, le déisme et le panthéisme. — Définition et critique du déisme. — Conséquences du déisme. — Définition et critique du panthéisme. — Distinction de deux sortes de panthéisme. — Panthéisme naturaliste. — Panthéisme idéaliste. — Du principe et de la méthode du panthéisme idéaliste.—De la nature de l'homme dans ce système. — Conséquences du panthéisme. — Des causes principales qui inclinent les esprits au déisme ou au panthéisme.

Des divers principes que je viens d'établir, résulte une union intime du créateur avec la crature, une participation continue de l'homme avec Dieu. En effet, j'ai placé dans l'être infini l'essence de tout ce que les êtres finis contiennent en eux de positif et de réel; j'ai défini l'espace, l'immensité de Dieu, le temps, son éternité; j'ai démontré que la raison impersonnelle n'était pas une faculté de notre intelligence finie, mais Dieu lui-même, présent en nous, en vertu de son infinité. De telles doctrines ne sont-elles pas contradictoires avec l'individualité et la personnalité de l'homme, ne sont-elles pas équivalentes au panthéisme, et n'y a-t-il pas de milieu possible entre la séparation absolue et l'identification ab-

solue de Dieu avec le monde? Voilà ce qu'il faut sérieusement examiner.

On sait quel abus incroyable il a été fait, de nos jours, de l'accusation du panthéisme. Nul système contemporain, soit dans la philosophie allemande, soit dans la philosophie française, n'a eu la fortune d'y échapper. Il semble, à voir comment on en use, qu'une telle accusation se suffit à elle-même et se passe de toute définition, de toute preuve, de toute discussion. Dans l'arsenal des ennemis de la philosophie, le panthéisme a pris la place que tenait autrefois l'athéisme. C'est aujourd'hui le mot qui exprime en raccourci tous les mauvais vouloirs, toutes les haines contre la philosophie; c'est le mot magique à l'aide duquel on espère faire courir sus à la philosophie et aux philosophes. Néanmoins il a dû en coûter d'abandonner la vieille accusation d'athéisme. Elle était plus claire et plus nette, elle devait agir plus vivement sur la foule. Aussi n'y a-t-on renoncé qu'avec peine, et en présence de l'irrésistible clarté et du rôle dominant de l'idée de Dieu dans la philosophie contemporaine. Un moment déconcertés par le caractère nouveau de la philosophie qui s'est élevée en France sur les ruines de la philosophie sensualiste, bientôt nos éternels ennemis se sont ravisés, et changeant soudain

de tactique et de langage, ils ont accusé les philosophes d'aujourd'hui de mettre Dieu en tout et partout, comme ils accusaient les philosophes d'autrefois de ne le mettre nulle part.

Assurément il serait ridicule d'entreprendre de prouver que nous ne sommes pas panthéistes, à ces hommes aveugles et passionnés qui ne peuvent supporter aucune espèce de philosophie; mais il ne sera pas inutile de démontrer aux esprits éclairés et sages que, pour ne pas séparer Dieu de l'homme et du monde, nous ne le confondons pas cependant, nous ne l'identifions pas avec le monde.

La question de savoir si la théorie de la raison impersonnelle, telle que je l'ai exposée, est entachée ou bien est pure de panthéisme, rentre dans la question générale des rapports de Dieu avec le monde. Dans quel rapport la création subsiste-t-elle avec le créateur? Comment concilier l'infinité de Dieu avec l'existence distincte et individuelle des créatures? Voilà la question.

Signalons d'abord les deux grands écueils contre lesquels plus d'une fois la philosophie a fait naufrage, lorsqu'elle a tenté de résoudre cette grande et difficile question des rapports de Dieu

avec le monde. Tantôt elle a rapproché Dieu du monde au point de les confondre, de les identifier l'un avec l'autre ; tantôt, par un excès contraire, elle les a séparés au point de supprimer tout rapport, toute participation de l'un avec l'autre. De là deux grands systèmes opposés qui se sont produits sous des formes diverses. Avec tout le monde nous appellerons le premier système panthéisme, avec quelques auteurs nous appellerons le second déisme. Caractérisons d'abord l'un et l'autre système, montrons par où ils pèchent et par où ils sont faux et dangereux, afin d'établir nettement le caractère de la solution qui nous paraît la vraie, et la différence qui la sépare soit du déisme, soit du panthéisme.

D'abord qu'est-ce que le déisme? Quelles sont ses conséquences? Quelles causes en général et quelles tendances de l'esprit y conduisent? Le déisme établit une sorte d'antithèse entre Dieu et le monde, il place Dieu d'un côté et le monde de l'autre ; il suppose la création complétement détachée du créateur, à partir du jour où elle a commencé d'exister, il le relègue, suivant les belles expressions de M. Cousin, par delà le temps et l'espace sur le trône désert d'une éternité silencieuse. D'après ce système, Dieu, depuis le moment de la création, serait rentré

dans le repos, contemplateur oisif des choses qui se passent dans le monde ; il n'aurait plus rien de commun avec la nature et avec l'homme ; il n'y interviendrait plus en rien, sinon peut-être de loin en loin et par quelques miracles ; à partir du premier branle, le monde se suffirait à lui-même, indépendant de toute action divine. Le déisme se représente les rapports du créateur avec la création à l'image des rapports qui existent ici-bas entre l'artiste et son œuvre, entre l'ouvrier et son ouvrage. Sans l'ouvrier, l'ouvrage n'existerait pas ; sans l'architecte, l'édifice n'aurais pas été élevé ; mais une fois l'ouvrage achevé, l'édifice construit, l'architecte et l'ouvrier s'en éloignent, ils le laissent de côté, ils cessent de s'en occuper, et néanmoins en leur absence l'ouvrage sorti de leurs mains continue d'exister. Mais si l'on y prend garde, on reconnaîtra sans peine tout ce qu'il y a de faux dans cette assimilation des rapports de l'ouvrier avec son ouvrage, et des rapports du créateur avec la création. En effet, l'ouvrier et l'architecte ne sont pas le principe de la matière de leur ouvrage, ils ne lui donnent pas l'être et l'existence, ils ne font que l'ordonner, l'assujettir à un certain arrangement, à un certain plan soumis à des lois générales de pesanteur, de mouvement, etc., qu'ils n'ont point faites et qu'ils ne conservent

pas. Le monde, au contraire, ne tient pas seulement de Dieu son arrangement, mais encore son existence; c'est Dieu qui lui a donné l'être, c'est Dieu qui le lui conserve, qui en est le principe et la source permanente. Comment donc de ce que l'ouvrage subsiste indépendamment de l'ouvrier qui l'a construit, conclure légitimement que le monde pourrait subsister indépendamment de Dieu, qui n'en est pas seulement la cause ordonnatrice, l'architecte et l'ouvrier, mais le créateur et le principe? Comment concevoir que le monde, après avoir été lancé par Dieu dans l'espace, ait continué d'exister loin de lui et sans lui? Comment le fleuve séparé de sa source pourrait-il continuer de couler?

La raison se refuse d'ailleurs d'une manière absolue à admettre cette séparation du fini et de l'infini, du créé et de l'incréé, comme étant en contradiction flagrante avec l'idée même de Dieu. Dieu est l'être infini. L'idée de Dieu exclut l'idée de toute limitation, de toute restriction; il nous serait plus facile de renoncer à croire en Dieu que de croire en un Dieu imparfait et limité. Mais si Dieu est sans bornes et sans limites, comment, qu'on nous pardonne l'expression, le faire tenir en un coin de l'espace? comment établir un vide entre lui et la création? Où trouver une place en

dehors de l'être infini pour y placer le monde détaché, séparé de Dieu? Si une telle place existait, n'est-il pas évident que l'être de Dieu ne s'étendrait pas partout, et qu'il serait limité par la sphère du monde? Donc, il est impossible d'admettre à la fois l'infinité de Dieu et l'existence d'un monde détaché de Dieu.

Non-seulement le déisme est contradictoire avec la raison, mais il aboutit à des conséquences qui ne sont pas moins dangereuses que les conséquences du panthéisme ou de l'athéisme. Si Dieu est séparé du monde, si le monde marche et subsiste indépendamment de lui depuis qu'il a reçu la première impulsion, que devient l'idée de la providence? Ce Dieu séparé du monde ne sera-t-il pas semblable aux dieux d'Épicure, à ces grands fantômes, qui n'ont aucun souci des choses d'ici-bas et ne peuvent en rien influer sur son cours? A prendre à la rigueur l'hypothèse du déisme, si Dieu cessait d'exister, le monde et l'humanité pourraient néanmoins continuer d'exister et de se développer suivant les mêmes lois en vertu du décret qui à l'origine des choses leur a conféré l'être et la vie. Or quelle idée se rapproche davantage de la négation complète de toute providence? Quel système est plus voisin, par ses conséquences, d'un athéisme avoué?

Si le déisme compromet singulièrement la notion de la divine providence, il ne compromet pas moins d'autres notions qui doivent être le principe des sociétés humaines. En effet, au point de vue du déisme, comment donner un solide fondement aux notions de l'unité et de la fraternité du genre humain ? Dieu étant exilé de l'humanité comme du monde, quel sera le lien qui réunira les uns aux autres tous les individus de l'espèce humaine ? En qui et par qui seront-ils frères issus d'une même origine et participant d'une même nature ? Dieu ôté du monde, l'idée de la fraternité peut bien encore demeurer comme une illusion généreuse d'âmes élevées et bienveillantes, mais elle n'est plus un principe démontré, ayant ses fondements dans la réalité des choses.

Telles sont quelques-unes des conséquences auxquelles conduit le système qui sépare Dieu du monde. Il doit logiquement aboutir à la négation de la providence et de toute espèce de lien moral entre les hommes, et il se rencontre ainsi avec l'athéisme. En outre, il est dans son principe absolument contradictoire avec l'idée de l'infinité de Dieu. Il faut donc juger et condamner le déisme avec sévérité, et avec d'autant plus de sévérité qu'en général on semble incliner à croire

que si ce système n'est pas profond, du moins il n'est pas dangereux, et ne mérite pas d'être aussi vivement combattu que le panthéisme.

Mais peut-être n'avons-nous évité le déisme que pour tomber dans le panthéisme non moins faux par son principe, non moins dangereux par ses conséquences. Peut-être n'ai-je su mettre à la place d'un Dieu séparé du monde qu'un Dieu identifié avec le monde.

Pour examiner cette question ou plutôt pour repousser cette accusation, et montrer clairement quelle différence existe entre le panthéisme et la doctrine que je viens d'exposer, il faut définir le panthéisme. Si les ennemis de la philosophie se donnent le ridicule de voir partout le panthéisme, nous ne nous donnons pas le ridicule contraire de ne le voir nulle part et de le traiter de pure chimère ; nous ne nions pas, en effet, qu'il puisse y avoir des systèmes qui soient dans la réalité panthéistes, quoique n'avouant pas le panthéisme, et auxquels la logique puisse légitimement imposer toutes les conséquences qui sortent du panthéisme, et nous nous bornons à soutenir et à démontrer que notre système n'est pas de ce nombre.

Il faut distinguer deux sortes principales de panthéisme : l'un qui part d'une observation plus ou moins grossière de la nature ; l'autre qui, laissant complétement de côté l'observation de la nature, part et se déduit tout entier d'une notion *à priori* de la raison. Partout dans la nature l'observation nous découvre du mouvement, de la force, de la vie. Une philosophie empirique et grossière identifie cette force et cette vie avec la nature matérielle sans remonter jusqu'à son principe. Elle conçoit Dieu comme l'âme de ce monde, indistincte et inséparable du monde lui-même ; elle conçoit le monde comme un grand animal, elle le divinise, elle en fait son dieu. De là un panthéisme naturaliste tel qu'on en trouve l'exemple dans quelques religions de l'antiquité, tel qu'il s'est produit chez certains philosophes, tels que Lucrèce dans les temps anciens et le baron d'Holbach dans les temps modernes; car ni Lucrèce ni le baron d'Holbach ne sont des athées, comme on le répète ; ils ont un dieu, et ce dieu c'est la nature. Lucrèce, inspiré par lui, l'a chanté en des vers magnifiques.

A côté de ce panthéisme naturaliste s'est produit dans l'histoire un autre panthéisme qui s'en distingue profondément par son caractère idéaliste et religieux. Le panthéisme naturaliste ab-

sorbe Dieu dans la nature, dans le monde matériel; le panthéisme idéaliste, au contraire, absorbe la nature et le monde matériel au sein de Dieu, au sein de l'être infini. Dans l'histoire de la philosophie, c'est Spinosa qui a développé sous sa forme la plus rigoureuse le panthéisme idéaliste. Autant la raison l'emporte sur les sens, autant le panthéisme idéaliste l'emporte sur le panthéisme naturaliste. Le second est le produit d'une des premières et plus superficielles vues que l'humanité jette sur le monde; le premier, au contraire, a son origine dans un écart de la pensée philosophique parvenue à son plus haut degré de force et de développement. Cette dernière forme est la forme la plus élevée du panthéisme, la seule forme sous laquelle il peut tendre à se produire dans la philosophie moderne, et sous laquelle il a pu attirer à lui et séduire un certain nombre de hautes intelligences. Nous ne craignons pas qu'on nous accuse de panthéisme naturaliste; laissons-le donc de côté pour considérer exclusivement le panthéisme idéaliste et de mettre en évidence les différences par lesquelles nous nous en séparons.

Quelle est la méthode et la marche du panthéisme idéaliste? Il ne s'appuie pas sur un empirisme plus ou moins grossier, il ne prend pas

son point de départ dans le monde et dans la nature, il ne le prend pas davantage dans l'homme, dans la conscience, dans le sentiment de notre activité et de notre personnalité; il dédaigne la psychologie, et il s'élance tout d'abord aux sommets les plus élevés de l'ontologie. Nous avons dans la conscience l'idée de l'absolu, de l'infini, du souverainement parfait. Le panthéisme idéaliste s'attache exclusivement à cette idée et à la contemplation de l'être infini lui-même, dont elle est une intuition immédiate, et c'est de là qu'il part pour arriver à l'homme et au monde par voie de déduction. L'idée de l'absolu et de l'infini ne peut nous venir que d'un être contenant en lui tout ce que cette idée renferme; donc il existe un être absolu et infini qui existe par lui-même, qui existe nécessairement. Cet être existant par lui-même est la seule et unique substance. En effet, le caractère essentiel de la substance, telle que la raison la conçoit, est d'exister par soi, d'exister nécessairement et indépendamment de toute cause. Comment donc deux substances différentes pourraient-elles coexister? Les substances ne se distinguent les unes des autres que par les attributs; les attributs sont la manifestation et l'expression de la substance. Si donc deux substances existaient, ces deux substances auraient une même essence, à savoir, l'existence; ayant

une même essence, elles auraient les mêmes attributs, et en conséquence elles ne pourraient se distinguer l'une de l'autre et se confondraient nécessairement en une seule et même substance. C'est ainsi que Spinosa, et à son exemple la plupart des philosophes panthéistes établissent la proposition fondamentale de laquelle ils pensent faire logiquement dériver tout leur système. Nous aussi nous admettons cette proposition. Nous reconnaissons qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance absolue; mais nous ne pensons pas que cette proposition aboutisse logiquement au panthéisme.

La substance étant définie ce qui existe par soi, il est évident qu'il n'y a qu'une seule substance; mais prouver qu'il n'y a qu'une seule substance existante par elle-même, revient tout simplement à prouver qu'il ne peut y avoir qu'un seul être infini, qu'un seul Dieu, ce qui est incontestable et ce que personne ne conteste. Quelle est donc la question qui s'agite entre les panthéistes et leurs adversaires? C'est la question de savoir si, en outre de la substance en soi, de la substance infinie, il ne peut pas y avoir des substances finies qui lui empruntent une certaine part de causalité et de substantialité; des êtres qui, quoique n'existant pas par eux-mêmes, possèdent

cependant réellement une existence dérivée et déléguée. La question est de savoir si entre l'être nécessaire et les simples modes, les purs phénomènes, il n'y a pas quelque chose d'intermédiaire, c'est-à-dire des substances relatives et finies. Or, la proposition fondamentale de l'éthique de Spinosa ne nous semble pas résoudre cette question, et on peut l'accepter sans accepter nécessairement les principes secondaires et les conséquences qu'il en déduit. Voici quelles sont ces conséquences. Cette substance unique qui est Dieu, est à la fois la cause et la matière du monde; elle est à la fois, suivant l'énergique expression de Spinosa, *natura naturans* et *natura naturata*, cause et effet, créateur et créature, Dieu et monde. En vertu d'une nécessité inhérente à sa nature, cette substance unique se développe, et par ses développements elle engendre toutes les choses particulières; par ses attributs et ses modes elle constitue l'univers tout entier. Tous les êtres qui existent dans ce monde, tous ceux qu'embrasse notre expérience, comme tous ceux que notre raison peut concevoir, ne sont également que des résultats de ce développement, des modes, des attributs de Dieu. Autant on distingue de classes d'êtres dans la nature, autant il faut admettre d'attributs de Dieu, dont ces êtres soient les modes. Ainsi Spinosa, divisant tous les êtres de la nature,

comme son maître Descartes, en deux grandes classes irréductibles l'une à l'autre, les corps et les esprits, l'étendue et la pensée, place en Dieu deux attributs fondamentaux, la pensée et l'étendue. Tous les corps sans exception sont des modes divers de l'attribut de l'étendue; tous les esprits, toutes les pensées sont des modes divers de l'attribut de la pensée.

Que sera donc l'homme, quelle sera sa réalité dans le système de Spinosa et dans tous les systèmes vraiment panthéistes? L'homme n'aura point de réalité ni propre ni dérivée; il ne sera qu'un mode, ou plutôt qu'une collection de modes des attributs de Dieu. Son existence tout entière, soit physique, soit morale, avec tous ses changements et toutes ses vicissitudes, ne sera qu'une succession des modes des attributs de Dieu; son corps, une succession des modes divers de l'attribut divin de l'étendue, et son âme une succession non moins fugitive des modes de l'attribut divin de la pensée. Voilà l'homme de Spinosa et du panthéisme; cet homme n'est qu'une ombre dépourvue de toute réalité, un moment qui s'écoule dans le développement continuel de la substance divine. Il n'est pas besoin de faire remarquer combien cet homme artificiel, auquel vient rigoureusement aboutir le

panthéisme par voie de déductions *à priori*, est différent de cet homme réel que la conscience nous révèle comme l'unité simple et irréductible, comme une force essentiellement active et libre; car dans une collection et une succession quelconque, où trouver une unité réelle et vivante? dans ce qui est le simple développement d'une autre substance, où placer l'individualité et la personnalité?

Nous avons fait voir au commencement que toute négation de l'infini était contradictoire, puisque l'idée d'être infini entre nécessairement dans toute proposition. Toute négation du fini n'est pas moins contradictoire, puisque toute proposition suppose la conscience de nous-mêmes, et en conséquence une affirmation de l'existence et de la réalité du fini. Tout panthéisme est donc condamné à se débattre vainement sous cette écrasante contradiction.

Telle est la méthode générale, et tels sont les traits essentiels du panthéisme idéaliste. Non-seulement il ne sépare pas, mais il ne distingue même pas Dieu d'avec le monde, l'être infini d'avec l'ensemble des êtres finis. Cette existence absolue et nécessaire, que la raison conçoit *à priori* comme l'essence de l'être infini, est, à son

point de vue, le seul mode d'existence possible ; il absorbe en son sein toute existence relative et individuelle ; et en dehors de Dieu il n'admet plus que de simples phénomènes, que des chimères et des ombres. Ce que la conscience nous atteste de notre unité, de notre individualité, de notre personnalité, n'est pour lui qu'une vaine illusion, dont la raison fait prompte et entière justice.

Tels sont les deux grands systèmes opposés qui sont en présence sur la question des rapports de Dieu avec le monde. Pour les résumer tous les deux en quelques mots, l'un non-seulement distingue, mais sépare Dieu du monde ; l'autre non-seulement ne les sépare pas, mais ne les distingue pas, et les confond au sein d'une même et absolue unité. Après les avoir ainsi tous deux caractérisés, indiquons quelles sont les causes principales, quels sont les travers de méthode, les tendances d'esprit qui d'ordinaire nous portent à l'un ou à l'autre.

Nul système, à notre avis, plus que le déisme n'atteste une absence complète de tout sens métaphysique. Il a sa source en une vue tout à fait superficielle et empirique des choses. Le déiste s'imagine que ce qui est séparé au regard de notre expérience doit être aussi séparé dans la réalité

des choses ; il se préoccupe uniquement de la diversité des existences, et il perd de vue le principe commun duquel elles découlent et auquel toutes doivent se rapporter. Mais des causes particulières, telles que la crainte du panthéisme et la considération exclusive de la liberté humaine, ont pu et peuvent encore contribuer à jeter des esprits, d'ailleurs distingués, dans le déisme. Pour échapper à l'univers-Dieu, ou à l'absorption de toutes les choses finies au sein de l'être infini, on se précipite par réaction dans l'excès contraire, et on relègue Dieu au delà du temps et de l'espace, loin des limites du monde, de peur d'être exposé à le confondre de nouveau avec lui. Il arrive encore qu'on se persuade de l'impossibilité de concilier l'existence de notre personnalité et l'idée d'une participation quelconque de Dieu avec le monde, et pour sauver la liberté humaine, on n'hésite pas à rejeter bien loin l'idée de cette participation, et à rompre toute espèce de lien entre le créateur et la création.

D'autres causes, d'autres vices de méthode, d'autres tendances conduisent certains esprits à l'excès opposé du panthéisme. Je rappelle que je ne parle point ici du panthéisme naturaliste, mais seulement du panthéisme idéaliste. Or, comme déjà je l'ai remarqué, le vice de méthode qui engen-

dre ce panthéisme consiste à prendre pour point de départ exclusif les notions *à priori* de la raison pure, à débuter par l'ontologie, sans avoir préalablement traversé la psychologie. Mais, indépendamment de ce vice de méthode, il est certaines considérations, certaines tendances qui conduisent encore quelques esprits au panthéisme. Ainsi, il y a des intelligences qui vont au panthéisme parce qu'elles espèrent y trouver un refuge contre des difficultés et des objections qui les tourmentent, une réponse à des questions dont vainement elles cherchent ailleurs la solution. Telle est la question de l'origine du monde, que le panthéisme leur paraît aplanir en écartant, d'une part, l'idée de l'éternité du monde opposée à l'éternité de Dieu, et, de l'autre, l'idée de la création *ex nihilo*.

Il est encore une autre voie, celle du mysticisme, qui conduit les âmes, et souvent les âmes les plus pures et les plus pieuses, au panthéisme. L'histoire de la philosophie à la main, il est facile de prouver que plus d'une fois le panthéisme a été la conséquence du mysticisme et d'une contemplation exaltée et exclusive de la nature divine. A force de s'enfoncer dans la contemplation de Dieu et de l'infini, l'homme le plus pénétré du sentiment religieux peut arriver à perdre le sen-

timent de sa personnalité, et à absorber toutes choses et lui-même dans le sein de Dieu, continuel objet de ses méditations. De là les prodigieux écarts, de là les conséquences singulières dans lesquels est souvent tombé le mysticisme. Parcourez les œuvres des philosophes mystiques, analysez les élans de leur piété exaltée, et dans tous vous trouverez une tendance plus ou moins prononcée à anéantir l'action et la volonté de l'homme sous l'action et la volonté divine, et à absorber sa personnalité en Dieu. Rien n'est plus évident que ce rapport du mysticisme avec le panthéisme pour tous ceux qui ne s'obstinent pas à confondre le panthéisme avec le matérialisme et l'athéisme, pour tous ceux qui ont su reconnaître le caractère contemplatif et religieux dont presque toujours il est revêtu. *A priori*, le rapport du mysticisme au panthéisme s'établit par la raison; *à posteriori*, il se confirme par l'histoire de la philosophie en général et de la philosophie mystique en particulier. C'est là ce qui justifie ces analogies et ces comparaisons entre Spinosa et les mystiques les plus réputés pour leur sainteté et leur piété, comparaisons que des esprits peu éclairés ont trouvées si singulières et si scandaleuses. Cependant n'est-il pas évident que l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ*, par exemple, à force d'insister sur cette idée que l'homme est

un rien, est un pur néant, qui n'a de vie qu'en Dieu et par Dieu, se rapproche de la conclusion du panthéisme : l'homme n'est pas un être, mais seulement un phénomène, un mode de Dieu?

Telle est la nature du déisme et du panthéisme, telles sont leurs conséquences, telles sont les causes et les tendances qui y conduisent. L'un et l'autre aboutissent à des conséquences également dangereuses; l'un et l'autre sont également éloignés de la vérité. Si aucun de ces deux systèmes opposés ne contient la vraie solution de la question des rapports de Dieu avec le monde, quel autre système est le vrai? Cherchons ce système, cherchons-le à égale distance, d'une part, du déisme, et de l'autre du panthéisme. Voyons s'il n'y a pas un passage entre les deux grands écueils que je viens de signaler, ou, en d'autres termes, s'il n'y a pas un milieu sage et vrai entre le Dieu du déisme, séparé d'avec le monde, et le Dieu du panthéisme, confondu, identifié avec lui.

CHAPITRE XVI.

Il faut chercher un milieu entre le déisme et le panthéisme. — La théorie de la raison impersonnelle ne touche pas à ce qui constitue la personnalité de l'homme. — Il n'y a qu'une substance absolue, mais il n'en résulte pas qu'il n'y ait pas de substances relatives. — Définition des substances relatives. — Conciliation du témoignage de la conscience qui nous atteste que nous sommes une substance réelle et finie avec le témoignage de la raison qui nous atteste l'existence de la substance absolue et infinie. — La substance finie n'existe qu'en vertu d'une participation permanente avec la substance infinie dont elle découle. — La détermination qui lui est propre constitue sa réalité. — Différence de la participation continue et de la création continuée. — Différence fondamentale entre les substances finies et les phénomènes. — Définition des substances et des purs phénomènes par Descartes. — Dieu est distinct du monde, mais il n'en est pas séparé.

Si notre intelligence était nécessairement condamnée à choisir entre le déisme et le panthéisme, s'il n'y avait pas de milieu entre ces deux systèmes, dont l'un détruit l'infinité et la providence de Dieu, et tous les fondements de la fraternité humaine, et un autre système qui nie notre liberté et notre personnalité, qui fait de l'homme un pur phénomène, nous solliciterions comme une faveur insigne le droit d'une hésitation et d'une indécision éternelle. Mais heureusement cette triste alternative n'existe pas. Entre ces deux écueils, il y a un passage qu'une saine philoso-

phie peut trouver et franchir sans naufrage. Entre l'infinité de Dieu, d'une part, et de l'autre l'existence des substances finies et de la personnalité humaine, il n'existe pas une nécessaire antinomie. Il n'y a pas nécessité de sacrifier soit la réalité des substances finies à l'infinité de Dieu, soit l'infinité de Dieu à la réalité des substances finies. Dieu est infini, en conséquence de son infinité il est présent dans le monde et en particulier dans l'homme; la nature de la raison universelle qui nous éclaire est la nature, l'essence de Dieu même présent substantiellement en nous; ces principes nous paraissent incontestables, et nous ne croyons pas qu'ils conduisent à la confusion, à l'identification de Dieu avec le monde.

Je commence par une remarque importante qui doit dominer et éclairer toute la question. Ce dont il s'agit avant tout, c'est de démontrer que notre doctrine ne compromet pas l'existence de la personnalité humaine. Or, en quoi réside notre personnalité? Évidemment, ce n'est pas dans la raison. La raison est commune à tous les hommes; elle est fatale, elle s'impose à tous également. D'aucun d'eux il ne dépend de concevoir ou de ne pas concevoir l'absolu, l'infini; d'aucun d'eux il ne dépend de croire ou de ne pas croire au temps, à l'espace, à la généralité et à la stabilité

des lois de la nature, de ne pas juger que le bien est obligatoire, et que tout symbole de l'infini est beau. Ces notions ne sont pas le produit de notre activité, elles se développent spontanément en notre intelligence, elles s'imposent nécessairement à notre jugement. Encore une fois, la raison, de l'aveu de tous ceux qui n'en ont pas méconnu l'existence, ne vient pas de nous, elle n'est pas nous, elle est entièrement placée en dehors de ce qui constitue notre personnalité, elle est impersonnelle. Ainsi, lorsque nous définissons la nature de la raison par l'essence même de Dieu présent substantiellement en nous en vertu de son infinité, nous ne portons point atteinte à ce qui constitue la personnalité de l'homme, nous ne faisons que rendre compte de la nature de ce qu'il y a d'impersonnel en lui, et nous ne touchons pas même à la sphère de son individualité et de sa liberté. Comment donc pourrait-on s'alarmer légitimement de notre définition de la nature de la raison impersonnelle, puisqu'elle laisse intact le domaine tout entier de l'individualité, de la personnalité, de la liberté?

Mais peut-être on objectera que définir ainsi la nature de ce qu'il y a d'impersonnel dans l'homme, c'est anéantir la possibilité même de toute personnalité. Entre l'impersonnalité con-

stituée par la nature même de Dieu et la personnalité, n'y a-t-il pas une incompatibilité absolue? Si cette raison qui éclaire l'homme consiste dans la substance et la conscience même de Dieu, comment l'homme pourra-t-il être conçu, distinct de Dieu, comment ne sera-t-il pas un simple phénomène de la substance de Dieu?

Pénétrons plus avant dans la question afin de répondre à cette objection. Spinosa définit, comme Descartes, la substance, ce qui existe par soi; mais, comme Descartes, il ne restreint pas cette définition à la nature du premier être, de l'être absolu, et il en tire cette conclusion immédiate, qu'une seule substance existe, dont toutes choses ne sont que les modes et les phénomènes. En effet, il est impossible de concevoir l'existence de deux êtres existant par eux-mêmes, de deux êtres infinis. Mais si cette définition est incontestablement vraie en tant qu'elle s'applique à l'être suprême, elle est fausse en tant qu'elle s'applique à toutes les substances, sans exception.

L'existence par soi est la condition essentielle de la substance absolue et infinie, elle n'est pas la condition essentielle des substances relatives et finies. Quand on a prouvé qu'une seule substance existe par elle-même, on n'a pas prouvé qu'en

dessous de cette substance il ne puisse y avoir des substances finies et relatives, qui, quoique dérivées de la substance infinie, possèdent cependant une certaine substantialité, une existence réelle, une activité propre et spéciale. De l'unité nécessaire de l'être existant par lui-même, il ne résulte en aucune façon qu'en dehors de cet être il n'y ait plus que de purs phénomènes, de simples modes de son essence et de ses attributs; qu'entre l'être absolu et les purs phénomènes il n'y ait pas des intermédiaires qui, doués d'une substantialité empruntée et dérivée, se distinguent tout autant du pur phénomène qu'ils se distinguent de l'être existant par lui-même. Il faut le redire encore, là est toute la question entre nous et les philosophes panthéistes. Cependant, absorbés tout entiers par la considération exclusive de l'être existant par lui-même, ils semblent n'y avoir pas pris garde, et de l'unité de la substance absolue ils n'hésitent pas à conclure la négation de toute espèce de substance finie, sans s'apercevoir que rien ne justifie cette conclusion arbitraire. Selon nous, la définition de la substance donnée par Spinosa est fausse, parce que, n'étant qu'une définition de l'essence de Dieu, elle a la prétention d'être une définition de toutes les substances sans exception; elle est fausse parce qu'elle exclut au préalable, et sans aucune espèce

de démonstration, ce qui n'existe pas par soi de tout droit, de toute participation à la substantialité. J'accorde à tous les philosophes panthéistes du monde qu'il n'y a qu'un seul être existant par lui-même, mais je ne leur accorde en aucune façon qu'il y ait incompatibilité entre l'existence de l'être absolu et infini et l'existence d'êtres finis et relatifs. Quelle est donc la vraie définition de la substance qu'il faut mettre à la place de la définition de Descartes et de Spinosa? Quelle est la définition qui comprendra à la fois et la substance infinie et les substances finies? Au lieu de définir la substance en général : ce qui existe par soi, il faut la définir : tout être existant, soit qu'il existe par lui-même, soit qu'il tienne d'un autre être son existence, sa substantialité. Par cela seul qu'il est dépositaire de cette substantialité, de cette causalité conférée, déléguée, pour ainsi dire, un être n'est pas un simple mode, un pur phénomène, et il mérite le nom de substance. Telle est, à ce qu'il me semble, la vraie formule qui n'exprime pas seulement l'essence de la substance absolue, mais l'essence de toutes les substances en général.

Il ne suffit pas d'établir que la définition de la substance qui sert de point de départ au panthéisme est inadmissible parce qu'elle exclut sans

aucune espèce de démonstration la possibilité de toute substance n'existant pas par elle-même, il faut prouver encore que l'idée de la substance relative, telle que je viens de la déterminer, n'est point incompatible avec l'existence de la substance absolue et infinie. En effet, on objectera sans doute que l'idée même de substance infinie exclut d'une manière absolue l'idée de toute autre substance, soit infinie, soit finie et relative, puisqu'il est impossible à notre raison de concevoir la place d'une existence quelconque en dehors de l'infini. Il faut donc approfondir ce que nous entendons par substance finie et relative, il faut marquer la différence que nous établissons entre une telle substance et un phénomène.

Nous existons et nous sommes des êtres finis. La conscience nous atteste notre existence, elle nous atteste que nous possédons une certaine part de causalité, et en conséquence une certaine part de substantialité, car la causalité ne va pas sans la substantialité, car dans la réalité la cause et la substance se confondent. Si nous sommes assurés de notre propre existence, nous sommes assurés, de science non moins certaine, que cette existence est limitée sous le double rapport de notre substantialité et de notre causalité. Nous jugeons ensuite, par l'observation et l'induction, qu'il y a

dans le monde une multitude d'autres êtres doués également d'une certaine portion de substantialité et de causalité, êtres finis comme nous. Ainsi donc, d'une part la conscience, l'observation, l'induction, nous assurent de l'existence de substances finies ; d'autre part, la raison nous assure de l'existence d'un être nécessaire et infini. Voilà placés en face l'un de l'autre les deux termes dont nous devons chercher le rapport, les deux termes qu'il s'agit de concilier. Comment des substances finies peuvent-elles exister distinctes de la substance infinie, voilà la grande question. Si le témoignage de la raison nous semblait en effet inconciliable avec le témoignage de l'observation et de la conscience, si entre l'un et l'autre existait une véritable antinomie, peut-être serait-il sage de ne pas ajouter grande foi au témoignage de l'un ou de l'autre, peut-être serions-nous placés dans l'alternative de considérer comme une illusion soit le témoignage de la raison, soit le témoignage de la conscience ; mais comme nous n'apercevons pas cette prétendue antinomie, nous nous croyons fondés à considérer comme bon et légitime le témoignage de la conscience, tout comme le témoignage de la raison. Nous concevons sans contradiction, d'une part la substance infinie, de l'autre les substances finies. En effet, la substance infinie ne peut-elle pas engendrer

des substances finies et relatives dont elle sera le principe et le fondement? Est-ce porter atteinte à l'infinité de la substance suprême que de la considérer comme la source de substances finies, lesquelles existent en elle et par elle, lesquelles lui empruntent tout ce qu'elles possèdent de force, de vie, d'intelligence? Un fleuve est-il limité par le ruisseau qui en sort? Toute substance finie doit tenir de la substance infinie, c'est-à-dire de Dieu, tout ce qu'elle possède en son être de substantialité et de causalité ; elle en procède nécessairement, elle ne peut continuer d'exister qu'à la condition de continuer d'être en participation avec cette source d'où tout son être dérive. Telle doit être conçue la dépendance en laquelle se trouve toute substance finie à l'égard de la substance infinie.

Mais une telle dépendance n'équivaut-elle pas à la négation de l'individualité et de la personnalité? En quoi pourra consister la réalité distincte de la substance finie plongée au sein de la substance infinie existant par elle et en elle? Cette réalité particulière et distincte consiste précisément dans la limitation, dans la détermination particulière qui constitue la substance finie. La substance finie a pour essence la part de substantialité dérivée qui, d'après des lois générales,

est engagée dans cette détermination, dans cette forme particulière. Grâce à cette substantialité dérivée dont elle est dépositaire, elle devient un centre particulier d'activité, un principe d'action, tout en demeurant sans cesse reliée à ce centre infini d'activité, de vie, de force, par lequel elle est continuellement alimentée dans sa substance, dans son activité, dans sa vie. Ainsi elle n'est pas en dehors, elle n'est pas séparée de la substance infinie, et cependant elle en est profondément distincte par la forme particulière et déterminée qui la constitue. Sans doute si le rapport qui unit les substances finies avec la substance infinie venait un seul instant à être troublé et suspendu, semblables au ruisseau qui tarit en même temps que sa source, toutes les substances finies seraient au même moment anéanties; mais la permanence de ce rapport suffit à leur conférer une réalité distincte, à leur constituer une existence individuelle. Je me borne à exprimer par le terme de participation, sans aspirer à la préciser davantage, ce rapport du fini avec l'infini. Je traduis cette expression du mot grec μέθεξις dont se sert Platon pour exprimer le rapport des idées avec les choses de l'immuable et de l'absolu avec le variable et le contingent. Peut-être quelques comparaisons pourront-elles servir à nous donner une idée plus nette et plus précise de la nature

de ce rapport. Je conçois ce rapport à l'image du rapport qui existe entre le fœtus et la mère qui le porte et le nourrit dans son sein. Ce fœtus a déjà son existence propre, il ne se confond nullement avec sa mère, il en est un être distinct, et cependant il n'en est pas séparé, et cependant c'est de sa mère qu'il tient sa substance et sa vie, et il périt si les liens qui l'unissent à elle viennent à être rompus un seul instant. On peut aussi comparer ce rapport à celui qui unit la plante avec le sol dans lequel s'enfoncent ses racines. Elle est attachée à ce sol, elle n'en est pas séparée, elle y puise par ses racines sa substance, sa séve, sa vie; si elle en est arrachée, elle ne tarde pas à périr, et néanmoins elle ne se confond pas avec ce sol qui la nourrit, elle en est distincte, elle a sa réalité, son existence propre. De même que la plante a sa racine dans le sol, de même tous les êtres finis ont, pour ainsi dire, leur racine dans l'infini, de même constamment ils y puisent tout ce qu'ils en ont en eux de substantialité et de causalité, sans se confondre avec lui.

Cette participation continue qui existe nécessairement, selon nous, entre le fini et l'infini, entre les créatures et le créateur, n'est pas la création continuée de Descartes et de son école. Des-

cartes a conçu le rapport qui unit Dieu avec le monde comme un rapport de création continuée. Dans la métaphysique cartésienne, les créatures n'existent et ne continuent d'exister qu'à la condition d'être continuellement créées ; si Dieu ne renouvelait à chaque instant l'acte créateur par lequel il leur confère une première fois l'existence, elles retomberaient aussitôt dans le néant. Au regard de Dieu, dit Descartes conserver et produire derechef sont une seule et même chose. Dans mon histoire et critique de la révolution cartésienne, j'ai combattu cette hypothèse de la création continuée ; je persiste à son égard dans les mêmes sentiments, et si je ne m'abuse je vois entre cette hypothèse et la participation continue telle que je la comprends une différence profonde. Par cette hypothèse le cartésianisme a montré combien il était pénétré de l'idée d'un rapport permanent et nécessaire entre les êtres finis et l'être infini ; mais je lui reproche d'avoir conçu ce rapport de telle manière, que d'une part il porte atteinte à l'efficacité de la volonté divine, et de l'autre il détruit entièrement la réalité propre et l'individualité des créatures. Il porte atteinte à l'efficacité de la volonté divine ; en effet, Dieu, dans cette hypothèse, comme l'objecte Leibnitz, n'aurait pu imprimer de la durée à ses décrets qu'à la condition de les renouveler sans

cesse, et l'efficacité de sa volonté réduite et bornée tout entière au moment présent ne s'étendrait au delà que par une continuelle répétition. Or une telle idée est évidemment indigne de la toute-puissance et de l'infinité de Dieu. Mais en quoi l'idée d'une participation continue diffère-t-elle précisément de l'idée de la création continue, en quoi est-elle plus conciliable avec la réalité propre et distincte, avec l'individualité des créatures ? J'ai marqué cette différence lorsque j'ai dit que la limitation qui constitue les créatures avait lieu d'une manière permanente, d'après des lois générales. Dans l'opinion de Descartes, Dieu crée un être, et cet être ne continue d'exister qu'à la condition d'être continuellement maintenu dans son essence et dans ses attributs par un renouvellement continuel de l'acte créateur. Dans notre opinion, au contraire, un être continue d'exister sans continuer d'être créé, il continue d'exister en vertu d'un rapport permanent, en vertu de la participation continue qui l'unit avec Dieu, avec l'être infini, à partir du moment de la création; il continue d'exister conformément à des lois générales en vertu du lien, de la racine nécessaire par laquelle il tient et ne peut cesser de tenir à l'infini. Or, c'est la permanence de ce rapport, c'est la continuité de cette participation assujettie à une loi générale, qui donne à la créa-

ture une réalité distincte, une individualité que la création continuée lui enlève absolument. En effet, dans l'hypothèse de la création continuée, qu'est-ce que l'être créé, sinon un acte continuellement répété de la toute-puissance divine? Mais au point de vue de la participation continue, l'être créé n'est plus seulement un acte répété de la toute-puissance divine, il est un être qui tient, il est vrai, primitivement de Dieu tout ce qu'il possède de substantialité et de causalité, mais néanmoins un être réel qui subsiste désormais en vertu d'un rapport substantiel continu qui l'unit à l'infini du sein duquel il est sorti. Donc, je ne reproduis pas, en changeant seulement les termes, cette hypothèse de la création continuée qui, comme je l'ai montré ailleurs, conduit à Spinosa. Entre la participation continue et la création continuée, il y a plus qu'une différence dans les termes, il y a une différence dans les choses, une différence fondamentale dans la manière de concevoir le rapport qui unit les substances finies avec la substance infinie.

Celui qui s'obstinerait à n'accorder que le nom de phénomènes aux substances finies telles que je viens de les définir, ferait violence aux termes et de la langue ordinaire et de la langue philosophique; il donnerait arbitrairement les noms

de mode et de phénomènes à ce qui jamais n'a été qualifié de mode et de phénomène. En effet, qu'est-ce qu'un mode? qu'est-ce qu'un phénomène? C'est une modification passagère d'un être, laquelle ne peut exister indépendamment de cet être, laquelle est un effet de la substantialité et de la causalité qui est propre à cet être, mais un effet qui n'a en lui-même aucune espèce de substantialité et de causalité ni propre ni dérivée. Or, telles ne sont pas les substances finies que j'affirme comme des êtres réels, et non pas seulement comme de purs phénomènes de l'essence divine. Ces substances finies n'existent pas, il est vrai, par elles-mêmes ; elles ont une substantialité dérivée, mais une substantialité qui, quoique dérivée et empruntée, leur est devenue propre par suite de la détermination de la forme particulière dans laquelle, en vertu de lois stables et générales, elle se trouve engagée. La substance finie devient ainsi à son tour un centre d'activité et un sujet de manifestations qui, par rapport à elle, sont de vrais modes et de vrais phénomènes. Donc, il y a une différence fondamentale, il y a un abîme entre l'existence relative et dérivée des substances finies et les purs phénomènes avec lesquels quelques philosophes veulent les confondre.

Descartes, dans la première partie des *Prin-*

cipes, définit de la même manière les substances créées, et les distingue par le même caractère des simples modes ou phénomènes. « Lorsque nous concevons, dit-il, la substance, nous concevons seulement une chose qui existe, en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » Mais à prendre cette définition dans toute sa rigueur, il n'y aurait d'autre substance que Dieu, car Dieu seul tient l'existence de lui-même, et il n'y a rien dans le monde qui puisse exister un seul instant indépendamment de lui. Aussi Descartes se hâte-t-il de restreindre immédiatement à Dieu cette définition de la substance, et d'établir que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures. Quand il s'agit non pas de Dieu, mais des choses créées, il faut, selon lui, entendre par substance celles qui n'ayant besoin pour exister que du concours de Dieu, nécessaire à tous les êtres, se soutiennent d'ailleurs par elles-mêmes, et n'ont besoin pour exister du concours d'aucune autre chose créée. Mais les choses qui, indépendamment du concours de Dieu, ont besoin pour exister du concours de quelque autre chose créée, ne sont que des attributs et des phénomènes. Nous croyons, avec Descartes, que telle est en effet la distinction réelle et profonde de la substance relative et finie d'avec les phénomènes. La sub-

stance relative et finie existe par le seul concours de Dieu; le phénomène, indépendamment du concours de Dieu, exige le concours d'une autre chose créée qui en est le sujet.

Cette définition de la nature des substances finies concilie le témoignage de la conscience et de l'observation avec le témoignage de la raison; elle détruit toute apparence d'antinomie entre l'existence des êtres finis et l'existence de l'être infini. D'une part, ces êtres finis ne sont pas placés en dehors de l'infini, ce qui serait contradictoire avec l'idée de l'infini, et de l'autre ils ne sont pas cependant de purs phénomènes de l'infini, ce qui serait contradictoire avec le témoignage de la conscience. Il est donc possible par cette voie d'éviter l'un et l'autre de ces deux excès que j'ai signalés en commençant, l'excès d'un Dieu séparé d'avec le monde, et l'excès d'un Dieu confondu, identifié avec le monde, en même temps que les conséquences dangereuses qui dérivent également de l'une et de l'autre doctrine.

Dieu, sans aucun doute, est dans le monde et dans l'homme, en vertu de son infinité; mais s'il est dans l'homme et dans le monde, il ne se confond ni avec l'homme ni avec le monde; il n'est pas identique avec eux, il n'est pas contenu dans

leurs limites. C'est là ce que Malebranche exprime avec force et profondeur dans le huitième entretien métaphysique.

« Quand je vous dis que Dieu est dans le monde, et infiniment au delà, vous n'entrez pas dans ma pensée si vous croyez que le monde et les espaces imaginaires soient, pour ainsi dire, le lieu qu'occupe la substance infinie de la divinité. Dieu n'est dans le monde que parce que le monde est en Dieu, car Dieu n'est qu'en lui-même et dans son immensité. » Dans le même entretien, Malebranche dit encore : « La substance divine est partout, non-seulement dans l'univers, mais infiniment au delà, car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui, et subsiste dans sa substance, qui le conserve par son efficace toute-puissante. » Toutes les fois que nous avons dit Dieu est dans le monde, nous l'avons entendu au sens de Malebranche; nous n'avons pas voulu dire que Dieu était renfermé dans les limites du monde, nous avons voulu dire que le monde était en lui, que nous étions en lui, que nous vivions en lui et par lui.

Le monde, l'ensemble des substances finies étant en une participation continuelle avec Dieu, étant en Dieu, Dieu n'est pas séparé du monde ;

les substances finies ayant une forme, une limitation propre qui leur constitue une existence individuelle, qui les distingue profondément de l'être qui n'a pas de bornes, Dieu, quoique non séparé du monde, en est cependant profondément distinct. Dieu est distinct du monde, il n'en est pas séparé ; telle est, à ce qu'il me semble, la plus concise et la meilleure expression des rapports de Dieu avec le monde. Il faut s'attacher fortement à cette formule ; il faut la méditer sans cesse ; elle se tient à égale distance entre la formule du déisme et la formule du panthéisme ; elle renferme la vérité et la solution de la prétendue antinomie entre la conscience qui nous atteste notre individualité, et la raison qui nous atteste l'existence de l'être infini.

La vérité sur la question des rapports de Dieu avec le monde est donc dans un milieu entre le déisme et le panthéisme. Ai-je trouvé ce milieu? l'ai-je déterminé de manière à le faire bien saisir et bien comprendre à tous? Je n'ose l'espérer ; mais si je n'ai pu y réussir, il ne faut pas en conclure que ce milieu n'existe pas, et qu'un autre plus profond ne l'aurait pas déterminé avec plus de précision et de rigueur. Si du moins, ne pouvant plus rigoureusement définir la vérité, j'ai indiqué là où elle doit être, là où il faut la chercher;

si j'ai fait entrevoir le point dans lequel l'infinité de Dieu et l'individualité des créatures, la raison et la conscience peuvent se concilier, je n'aurai pas tout à fait manqué le but difficile que je m'étais proposé d'atteindre.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, sans perdre notre individualité, nous sommes unis à Dieu d'une manière intime et permanente. Cela est certain *à priori* par une déduction rigoureuse de l'idée d'infini ; cela est certain *à posteriori* par la constatation de l'existence en notre intelligence d'idées nécessaires et absolues dont Dieu seul peut être le sujet et l'objet. Que d'autres repoussent bien loin l'idée de cette union, que d'autres se complaisent dans l'idée sacrilége d'une séparation et d'une indépendance absolue, pour nous, en dehors de cette union, tout devient inintelligible, tous les principes absolus changés en simples formes de l'intelligence humaine perdent leur autorité. A la place de la vérité absolue, il n'y a plus que des vérités relatives, c'est-à-dire des apparences, c'est-à-dire un scepticisme radical et invincible ; il n'y a plus que confusion partout. Pénétrons-nous donc de cette grande vérité qui domine toute vraie métaphysique et toute vraie religion, et, loin de nous en alarmer, aspirons, au contraire, de tous nos vœux, de tous nos

désirs, de toutes nos espérances, à une union plus complète avec Dieu, dans laquelle se révèle à nous une part plus grande de la vérité absolue.

CHAPITRE XVII.

La participation de l'homme avec Dieu est un principe fondamental de la théologie chrétienne. — Saint Jean, saint Paul, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin, saint Thomas. — L'Église la professe chaque jour dans les formules consacrées de ses prières.— Symbole de foi juré par les évêques à leur sacre.—Catéchisme. — Contradiction ridicule de ceux qui condamnent dans la philosophie ce qu'ils adorent dans la théologie.

La doctrine de la divinité de la raison et de la participation de l'homme avec Dieu, voilà ce qui semble avoir surtout scandalisé les théologiens catholiques qui nous ont déclaré la guerre. Ils ne peuvent l'entendre sans frémir d'horreur, ils déclarent panthéistes et impies quiconque la soutient. Peut-être ne nous eussent-ils pas aussi sévèrement condamnés s'ils avaient mieux su qu'en cela nous suivions les plus grands et les plus pieux métaphysiciens du dix-septième siècle, tels que Malebranche, Bossuet, Fénelon. En vain leur avons-nous opposé ces autorités, ils ne les ont pas niées, il est vrai, ils ne les ont pas discutées; mais ils ne se sont pas rétractés, et plus que jamais ils persistent à donner à nos principes et à nos paroles un sens qu'ils n'osent pas donner à des principes et à des paroles identiques, qu'à chaque page on rencontre dans la *Recherche de la vérité*, dans le *Traité de l'existence de Dieu* et

dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Cependant, à la rigueur, on comprend que des théologiens ignorent la philosophie de Malebranche, de Descartes et de Fénelon; on comprend qu'en ce point comme en d'autres ils puissent y trouver à reprendre, et, en conséquence, légitimement refuser leur approbation à une opinion qui s'appuierait uniquement sur leur autorité. Mais, en faveur de cette doctrine, nous pouvons produire d'autres témoignages dont l'autorité reconnue par eux comme sacrée devait leur interdire à tout jamais d'attaquer comme panthéiste et impie l'opinion de la divinité de la raison et de la participation de l'homme avec Dieu. Quels sont ces témoignages sacrés? Ils sont inscrits dans la théologie chrétienne tout entière; ils se trouvent à chaque page des grands docteurs qui en ont posé les fondements. Saint Jean, saint Paul, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin, ont hautement et clairement professé cette doctrine, que chez nous on condamne. Tous ont été unanimes à enseigner qu'il y a une participation substantielle continue du créateur avec la créature, que l'homme existe non-seulement par Dieu, mais en Dieu.

Je pourrais le prouver par une analyse des dogmes fondamentaux du christianisme, par l'in-

terprétation de ses sacrements et de ses symboles; mais, sans nul doute, on contesterait la valeur de mes interprétations; j'aime donc mieux m'en tenir aux faits, c'est-à-dire me borner à citer des textes dont il sera plus difficile de contester le sens et l'autorité. Loin de moi la pensée de chercher à appuyer sur l'autorité une doctrine philosophique qui ne doit avoir d'autre point d'appui que la raison. Je ne commets point de prévarication philosophique, je ne change point de méthode; mais je ne puis résister au désir de confondre, au nom de l'autorité, des adversaires qui nous attaquent au nom de l'autorité.

Je commence ces citations par saint Jean, qui passe pour le profond des évangélistes. J'ouvre son évangile, et je lis cet admirable début que tout le monde connaît et que l'Église répète continuellement en ses prières.

« In principio erat verbum (λόγος) et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt... Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In mundo erat et mundus per ipsum factus est et

mundus eum non cognovit. » Ainsi, d'après saint Jean, le verbe ou la raison est consubstantielle à Dieu, elle existe en Dieu dès le commencement, par elle tout a été fait, et sans elle rien n'a été fait. Mais cette raison qui est Dieu même est aussi dans l'homme et dans le monde, car dans les versets suivants saint Jean ajoute qu'elle est la vie, la source de la vie, la lumière des hommes, la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde. Il dit encore qu'elle est dans ce monde et que le monde ne l'a pas connue. Donc, selon saint Jean, la raison ou le verbe consubstantiel en Dieu est notre raison, notre lumière, elle est dans le monde, elle est en nous. Est-il possible d'exprimer plus fortement la divinité de la raison et la participation de l'homme avec Dieu? Dans sa première Épître, saint Jean exprime encore d'une autre manière la même vérité. C'est au signe de la charité, dit-il, que nous reconnaissons que Dieu est en nous et que nous sommes en lui. « In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis. » (Chap. IV, v. 13.) Ce verset a frappé Spinosa et il l'a pris pour épigraphe du *Tractatus theologico-politicus*.

Cette grande vérité a été exprimée avec non moins de force et de précision par l'apôtre saint

Paul. Saint Paul comme saint Jean affirme que nous sommes en Dieu, et que Dieu est en nous. Tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui, dit-il dans son Épître aux Romains. « Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. » (Chap. xi, v. 36.) Si nous sommes en Dieu, Dieu est en nous; saint Paul ne l'affirme pas moins expressément dans la péroraison de son admirable discours aux Athéniens. Pour trouver Dieu, nous n'avons pas besoin, dit-il, de l'aller chercher loin de nous, car il est au dedans de chacun de nous, car nous vivons, nous agissons, et nous sommes en lui; car, comme quelques-uns de vos poëtes l'ont dit, nous sommes issus de lui. « Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus, sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt, ipsius enim et genus sumus. » (Actes des Apôtres, chap. xvii, v. 28.)

Cette phrase de saint Paul est l'épigraphe de la Recherche de la vérité. Sans cesse dans tous ses ouvrages, Malebranche la commente et en développe l'esprit, souvent il la cite, comme dans le passage suivant : « Demeurons donc dans ce sentiment que Dieu est le monde intelligible ou le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps, que c'est de sa puissance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications,

et que c'est dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées, et que c'est par son amour qu'ils sont agités dans tous leurs mouvements réglés. Et parce que son amour et sa puissance ne sont que lui, croyons avec saint Paul qu'il n'est pas loin de nous, que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. « Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus. » (*Recherche de la vérité*, liv. III, ch. 7.)

Saint Clément d'Alexandrie est peut-être encore plus explicite que saint Jean et saint Paul sur l'identité de la raison qui éclaire l'homme avec le verbe, sur l'union intime et substantielle de l'homme avec Dieu, et il ne jugeait pas la philosophie même, la philosophie des païens, comme nos théologiens modernes jugent la philosophie de Descartes. Loin de condamner toute philosophie, il pensait que toute philosophie, la philosophie grecque et barbare, contenait une part immortelle de vérité puisée non dans la mythologie de Bacchus, mais dans la connaissance du verbe éternel[1]. Loin de jeter sur elle l'anathème, il la croyait utile à la religion.

[1] Οὕτως οὖν ἥ τε βάρϐαρος, ἥ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, τὴν αΐδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δέ τοῦ Λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πέποιηται. (*Strom.* livre Ier, p. 182. *Id.* de Paris, 1641.)

« Avant la venue du Christ, la philosophie était indispensable aux Grecs pour connaître la justice; aujourd'hui elle est utile pour la religion, elle est une sorte de préparation à ceux qui arrivent à la foi par la démonstration [1]. » Par une ingénieuse et forte comparaison, il exprime l'omniprésence du verbe. « De même que le soleil n'éclaire pas seulement le ciel et l'ensemble du monde, ne brille pas seulement sur la terre et sur la mer, mais par de petites fentes et de petites ouvertures fait pénétrer ses rayons jusque dans les plus obscurs réduits, de même le verbe est partout répandu et aperçoit jusqu'aux plus petites actions de la vie [2]. Saint Clément ne craint pas même de dire que Dieu est tout, et que l'homme est Dieu, comme dans le passage suivant : « Le vrai Dieu est à la fois juste et bon, le vrai Dieu, le Dieu un, étant à la fois toutes choses, et toutes choses étant en lui, parce qu'il est le vrai Dieu, le Dieu un [3]. »

[1] Ἠν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία· νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίγνεται, προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις. (*Strom.* liv. Ier, p. 182.)

[2] Ὅνπερ γὰρ τρόπον ὁ Ἥλιος οὐ μόνον τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ὅλον κόσμον φωτίζει, γῆν τε καὶ θαλάσσαν ἐπιλάμπων, ἀλλὰ καὶ διὰ θυρίδων καὶ μικρᾶς ὀπῆς πρὸς τοὺς μυχαιτάτους οἴκους ἀποστέλλει τὴν αὐγήν. Οὕτως ὁ Λόγος πάντη κεχύμενος καὶ τὰ σμικρότατα τῶν τοῦ βίου πράξεων ἐπιβλέπει. (*Strom.* liv. VII, p. 711.)

[3] Καὶ ὁ αὐτὸς δίκαιος καὶ ἀγαθὸς ὁ ὄντως Θεός· ὁ ὢν αὐτὸς Θεός, ὁ

Dans un autre passage non moins remarquable, après avoir dit que l'homme en qui le Verbe habite est semblable à Dieu, après avoir approuvé en un certain sens cette pensée d'Héraclite, que les dieux sont hommes et que les hommes sont dieux, il ajoute : « Dieu est dans l'homme et l'homme en Dieu, et le médiateur accomplit la volonté du Père, car il est la raison commune de l'un et de l'autre [1]. »

Saint Augustin, comme saint Jean, saint Paul, saint Clément d'Alexandrie, est pénétré de cette même pensée de l'union intime de l'homme avec Dieu. Tous les ouvrages de saint Augustin sont remplis du sentiment de la communication intime et permanente du créateur avec la créature, de la présence de Dieu en nous et de notre existence au sein de Dieu. Continuellement il s'inspire de la maxime de saint Paul : In Deo vivimus, movemur et sumus; il la répète [2], il la commente, il la justifie.

μόνος Θεός, ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα, καὶ τὰ πάντα ὁ αὐτὸς ὅτι αὐτὸς Θεός, ὁ μόνος Θεός. (*Pædag.*, liv. Ier, p. 127.)

[1] Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ὁ ἀνθρώπος Θεὸς· καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρός ὁ μεσίτης ἐκτέλει μεσίτης γὰρ ὁ Λόγος, ὁ κοίνος αμφοῖν. (*Pædag.* liv. III, p. 215.)

[2] Hoc ergo bonum (sumnum bonum) non longe positum est ab unoquoque nostrum, in illo enim vivimus, movemur et sumus. *De Trinitate*, lib. VIII, 5.

Il raconte dans ses Confessions que, jeune encore, il s'était préoccupé de cette grande question du rapport de l'infini avec le fini, de Dieu avec l'homme. Il nous apprend même sous quelle vive image il se représentait ce rapport dans un chapitre intitulé : Du rapport du créateur et de la créature.

« Feci unam massam grandem distinctam generibus corporum, creaturam tuam, sive quæ revera corpora erant, sive quæ ipse pro spiritibus finxeram. Et eam feci grandem non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit undique versum sane finitam. Te autem, Domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum, tanquam si mare esset ubique, et undique per immensum infinitum solum mare, et haberet infra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen; plena esset undique spongia illa ex omni suâ parte ex immenso mari : sic creaturam tuam finitam, te infinito plenam putabam, et dicebam ecce Deus et quæ creavit Deus. »

Ainsi saint Augustin concevait la création comme pénétrée de toute part par Dieu, de même qu'un corps spongieux immense plongé dans l'océan et de toute part imbibé des eaux

de la mer. Si j'ai reproduit cette vive et originale image sous laquelle, dans sa jeunesse, saint Augustin se représentait les rapports de Dieu avec le monde, c'est qu'il ne la désavoue nullement comme une des erreurs de sa jeunesse, c'est qu'elle montre à quel point il avait le sentiment de la participation de Dieu avec le monde. Il exprime ce même sentiment sans voile et sans allégorie en tant d'autres passages que nous sommes embarrassés de choisir. Au second chapitre du premier livre des Confessions, il s'écrie dans une invocation à Dieu : « Non ergo essem Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. » Mon Dieu, si vous n'étiez en moi, je n'existerais pas, je ne serais qu'un néant, ou plutôt je ne serais pas, si je n'étais en toi, de qui toutes choses dérivent, en qui et par qui sont toutes choses. Ailleurs il dit: « Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil, ultra quem nihil, Deus sub quo totum, cum quo totum, in quo totum, Deus a quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. (*De speculo tractatus*, 6, cap. 33.) On peut multiplier les passages analogues dans lesquels revient cette formule expressive : « Deus a quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. » Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est, Deus

sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est, » dit-il encore dans les Soliloques. (Liv. 1, 4.)

Toute vérité, toute vie, toute sagesse, tout bonheur, dérivent, selon lui, de la participation de l'homme avec Dieu. Telle est la pensée exprimée dans l'invocation par laquelle commencent les Soliloques. « Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quæ vera sunt omnia; Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quæ sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt quæ verè summèque vivunt omnia; Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt quæ beata sunt omnia. » (Liv. 1, 3.)

Il professe en outre que Dieu est substantiellement répandu partout, en s'efforçant toutefois de l'expliquer de telle manière qu'on ne puisse pas en induire que Dieu est étendu et matériel, comme dans le passage suivant des Questions diverses, où il traite la question du lieu de la nature divine. « Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est continetur loco, quod continetur loco corpus est. Deus autem non est corpus. Non igitur alicubi est et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi,

Nec tamen ita in illo ut ipse sit locus. Locus enim in spatio quod longitudine et altitudine corporis occupatur. Nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur in ipso sunt et locus non est. » (*Quæst. div*. 20.)

Le néant des créatures comparées à Dieu, en qui réside toute réalité, est encore une des pensées que saint Augustin se plaît à développer : « Creatura autem ei collata quasi non est, et idcirco quasi falsitas ad veritatem est... Si ei comparatur nihil esse probatur. » (*De cognitione veræ vitæ*, tract. 5, cap. 7.) De tous les ouvrages de saint Augustin on peut tirer en abondance de pareilles citations. On en pourrait tirer de tous les grands docteurs du christianisme [1]. Mais il nous suffit de ces citations et de l'autorité de saint Jean, de saint Paul, de saint Augustin, pour montrer que la croyance à la participation substantielle de l'homme avec Dieu, croyance si fortement exprimée dans la formule *a quo et in quo*

[1] Quoique péripatéticien, saint Thomas a aussi reconnu la divinité de la raison et la participation de notre intelligence avec l'intelligence de Dieu : « Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et judicare in sole, id est per lumen solis. » (Summa, part. 1, quæstio 12, art. 11.)

sunt omnia, est un des principes fondamentaux de la théologie chrétienne.

Comment donc quelques théologiens du jour s'acharnent-ils à attaquer en nous et à accuser de panthéisme ce que précisément nous avons de commun avec saint Jean, avec saint Paul, avec saint Augustin, avec la théologie chrétienne tout entière? La tradition de cette grande vérité, si fortement empreinte dans les premiers monuments du christianisme, se serait-elle plus tard perdue dans l'Église? Les théologiens qui sont venus plus tard l'auraient-ils condamnée ou du moins abandonnée? auraient-ils substitué à la croyance à la participation de l'homme avec Dieu la croyance à la séparation absolue du créateur et de la créature? Il n'en est rien. Cette même vérité est encore partout empreinte dans les formules consacrées, dans les prières, dans les rites les plus solennels de l'Église. Chaque jour elle répète encore que par Dieu et en Dieu sont toutes choses, que Jésus-Christ est dans son père et que nous sommes en Jésus-Christ[1]. Mais sans nous arrêter à des formules d'une importance secon-

[1] In illo die vos cognoscetis quia ego sum in patre meo et vos in me et ego in vobis.

daire, allons droit à ce qu'il y a de plus solennel et de plus décisif.

Assurément, une des plus imposantes cérémonies du culte catholique est celle du sacre d'un évêque. Consacrer un évêque, c'est instituer un gardien de la foi, un chef de la parole. Aussi, avant de lui mettre la crosse en main, on l'interroge sévèrement sur sa foi et sur les points fondamentaux de la doctrine qu'il doit conserver dans toute sa pureté. Les questions et les réponses de cet examen sont déterminées et consacrées, et nul doute qu'elles ne renferment ce qu'il y a de plus profond et de plus pur dans la foi chrétienne. Or, voici la première demande que, dans ce formulaire, on adresse à l'évêque pour les choses qui concernent la foi.

« Credis secundum intelligentiam et capacitatem sensûs tui sanctam Trinitatem Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem, totamque in sanctâ Trinitate deitatem coessentialem, consubstantialem coæternam et omnipotentem, unius voluntatis, potestatis et majestatis creatorem omnium creaturarum *a quo omnia et in quo omnia quæ sunt in cœlo, in terra, visibilia et invisibilia, corporalia et spiritualia.* » A cette demande, l'évêque répond : *Credo.* Ainsi, tout

évêque est tenu de croire qu'en Dieu créateur de toutes les créatures existent et, en conséquence, sont contenues toutes les créatures, toutes choses, sans exception, non-seulement les invisibles, mais les visibles, non-seulement les spirituelles, mais les corporelles. Qu'on remarque combien cette proposition est précise et explicite. Il n'y est pas dit seulement d'une manière vague que Dieu est partout, qu'il est en nous, que nous sommes en lui; de telle sorte qu'à la rigueur on puisse l'entendre d'une manière morale dans le sens d'une action toute spirituelle sur les cœurs et les intelligences. Toute équivoque est enlevée, puisqu'il est dit expressément qu'il s'agit non-seulement des intelligences, mais aussi des corps, non-seulement des choses spirituelles, mais aussi des choses matérielles. Ou ces formules sont des formules mortes et vides, de vaines paroles auxquelles celui qui interroge et celui qui répond s'accordent à ne donner aucun sens, ou elles signifient qu'il y a une participation substantielle de Dieu avec le monde, que nous sommes en Dieu, et que Dieu est en nous; ou elles signifient enfin précisément ce que quelques évêques, oublieux sans doute du symbole de foi qu'ils ont juré, condamnent aujourd'hui dans notre enseignement et dans nos livres comme un exécrable panthéisme, destructeur de toute religion et de toute morale.

Rapprochez de cette phrase sacramentelle toutes les pensées, toutes les expressions qui sont aujourd'hui le sujet d'attaques si violentes contre l'école éclectique, et vous reconnaîtrez que les plus significatives et les plus hardies demeurent encore bien au-dessous de la force, de l'énergie, de la précision avec laquelle la vérité de la participation substantielle de Dieu avec le monde est exprimée dans le texte officiel qui contient l'essence même de la foi catholique. Parmi toutes ces prétendues formules d'impiété et de panthéisme, j'ai beau chercher, je n'en trouve pas une seule sur laquelle le texte sacré ne l'emporte.

Il ne faut pas croire que cette doctrine soit une doctrine ésotérique tenue en réserve par l'Eglise pour les évêques et les prêtres. Elle l'enseigne dans son enseignement le plus humble comme dans son enseignement le plus élevé. La forme seule change, mais le fond est le même. En effet, si j'ouvre le catéchisme, à cette question : Où est Dieu? je trouve cette réponse : Dieu est au ciel, sur la terre, en tous lieux. Or, dire que Dieu est partout ou bien que tout est en Dieu, c'est dire une seule et même chose. L'ubiquité de Dieu enferme sa participation avec toutes les créatures. Si Dieu est en tous lieux, s'il remplit tout l'espace infini, n'est-il pas évident que rien ne peut

être en dehors de lui, que tout est nécessairement en lui, et qu'il est nécessairement en tout? Ainsi, le catéchisme, à sa manière, rend aussi hommage à cette grande et profonde vérité.

Par des textes dont l'autorité est irrécusable, je viens de prouver que la participation substantielle du créateur avec les créatures, de l'infini avec le fini, est un des principes fondamentaux de la théologie chrétienne. Il faut le répéter : ou saint Jean, saint Paul, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin et presque tous les grands docteurs du christianisme, ont méconnu la portée de leurs expressions et n'ont pas su ce qu'ils voulaient dire, ou ils ont dit précisément ce que nous-mêmes avons voulu dire et signifier. On ne peut l'entendre d'une autre manière sans faire à la fois violence au sens et à la lettre, sans prendre la charge de changer l'interprétation de la plupart des Evangélistes et des pères de l'Eglise, et des formules consacrées de la foi et du culte chrétiens. Qu'enseigne l'école éclectique en général, et nous-mêmes quels principes avons-nous développés dans ce livre? Il y a identité entre la raison qui nous éclaire et le verbe de Dieu; l'essence de la raison, c'est-à-dire de cette faculté par laquelle nous apercevons l'absolu ou l'infini, est l'essence de Dieu même présent en nous d'une

manière substantielle en vertu de son infinité ; en vertu de cette même infinité, Dieu est dans le monde, comme il est dans la conscience ; il n'est pas tout entier dans son ouvrage, mais son ouvrage tout entier est en lui ; il est distinct de la création, mais il n'en est pas séparé. Or, dans tous ces principes, il n'y a rien qui ne se trouve de la manière la plus explicite dans les plus pieux et les plus profonds docteurs de l'Eglise ; il n'y a rien qui n'entre dans le symbole de la foi chrétienne ; il n'y a rien que l'Eglise ne repète chaque jour dans son enseignement et dans ses prières ; il n'y a rien enfin que chaque évêque n'ait juré de croire. Dans ces autorités, il y a de quoi rassurer les consciences les plus scrupuleuses et les plus intimidées par le fantôme du panthéisme sans cesse évoqué devant elles. A quel point faut-il que nos adversaires aient perdu la tradition ou l'intelligence de ce qu'il y a de plus profond dans la théologie chrétienne pour ne plus voir en cette doctrine, suivant leurs expressions consacrées, qu'un exécrable panthéisme destructeur de toute religion et de toute morale ? Par quel étrange renversement des idées et des choses l'impiété et l'irréligion consisteraient-elles aujourd'hui à voir dans tous les êtres particuliers la continuelle intervention de Dieu, tandis que la piété et la religion consisteraient, sans doute, à croire par op-

position que Dieu est placé en dehors de l'homme, qui, à partir du jour de la création, continuerait à exister sans lui et indépendamment de lui?

Si, emportés par leur haine contre la philosophie, nos adversaires, malgré toutes ces autorités, persistent à voir le panthéisme dans la doctrine de la divinité de la raison et de la participation substantielle de Dieu avec le monde, nous ne pouvons exiger d'eux qu'ils changent d'opinion ; mais au nom de la logique nous pouvons au moins les sommer de condamner cette même doctrine comme pernicieuse et impie partout où elle se rencontre. Nous avons, au nom de la logique, le droit de leur dire : Condamnez, anathématisez ces principes, non-seulement dans Bossuet, dans Malebranche, dans Fénelon, mais dans saint Jean, dans saint Paul, dans saint Augustin, dans la théologie chrétienne tout entière, et alors vous n'aurez pas raison davantage, mais du moins vous ferez preuve de quelque impartialité et de quelque conséquence d'esprit, et vous éviterez cette contradiction ridicule de condamner ici ce que là vous adorez.

CHAPITRE XVIII.

Conséquences de la théorie de la raison impersonnelle. — Conséquences dans l'ordre de la science. — Elle donne un inébranlable fondement au dogmatisme. — Conséquences dans l'ordre moral. — Elle seule peut poser un principe absolu de distinction entre le bien et le mal. — Conséquences dans l'ordre esthétique. — Conséquences dans l'ordre social et politique. — Elle est le principe de la fraternité humaine. — La fraternité humaine résulte de la participation commune de tous les hommes avec Dieu. — Tous les hommes sont frères par Dieu et en Dieu. — Du développement du principe de la fraternité des hommes en Dieu découlent tous les progrès sociaux et politiques.—Conséquences dans l'ordre religieux. — Fausseté des accusations dont cette doctrine est l'objet.

La métaphysique n'est jamais chose indifférente ; par ses conséquences plus ou moins immédiates, elle retentit nécessairement dans le monde des faits, elle influe sur la vie réelle, soit sur la vie des individus, soit sur la vie des sociétés. Il n'est pas de théorie métaphysique, si éloignée qu'elle paraisse par son principe et sa nature des choses réelles, qui n'y touche cependant par ses conséquences. L'histoire de la philosophie du dix-septième et du dix-huitième siècle, l'histoire du cartésianisme, du sensualisme, du kantisme, nous en présentent des exemples mémorables. Quels principes plus innocents en apparence que ces principes : toutes les substances créées sont

passives, ou toutes nos idées viennent des sens? cependant le premier principe vient aboutir à Spinosa, et le second à Lamettrie et au baron d'Holbach. Quel principe plus innocent encore en apparence que ce principe de Kant : les idées absolues sont des formes de notre intelligence? et cependant un scepticisme absolu en dérive immédiatement. Si un principe métaphysique est vrai, ses conséquences dans l'ordre réel sont nécessairement bonnes et salutaires d'une manière absolue; si un principe métaphysique est faux, ses conséquences dans l'ordre réel sont nécessairement mauvaises et dangereuses.

La théorie de la raison impersonnelle que je viens d'exposer n'échappe pas à cette loi, elle ne demeure pas renfermée dans une sphère purement métaphysique, elle en sort de toute part par des conséquences qui rejaillissent sur la science, l'art, la morale, la religion, la société, la vie tout entière. Ces conséquences me semblent de leur nature fécondes et salutaires, mais toute leur influence ne peut se faire sentir que lorsque les principes desquels elles dérivent auront pénétré davantage dans les esprits. Pour qu'une philosophie nouvelle porte tous ses fruits, il ne suffit pas qu'elle règne dans la science, il ne suffit pas qu'elle ait détrôné et renversé l'ancienne philo-

sophie, il ne suffit pas même qu'elle en occupe la place sans contestation, il faut encore qu'elle se soit infiltrée, pour ainsi dire, dans les idées du grand nombre, il faut qu'elle ait pénétré dans la science, dans la littérature, dans les mœurs, et enfin dans les lois. Or, une telle révolution ne peut s'opérer que lentement et successivement dans les esprits. Ainsi, il est bien certain que scientifiquement le sensualisme n'existe plus; mais il n'est pas moins certain que ses principes et ses conséquences vivent encore dans un grand nombre d'esprits et dans plusieurs branches importantes de la littérature et de la science. Voilà pourquoi la philosophie nouvelle qui a rétabli au sein de la métaphysique l'idée de l'infini et de l'absolu, qui a déterminé leur principe et leur objet, n'a pas encore enfanté toutes les conséquences qu'elle porte en elle, n'a pas encore exercé toute l'influence qu'elle doit avoir un jour. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si la théorie de la raison impersonnelle, qui est le fondement de toute cette philosophie, n'a pas encore produit dans le monde réel toutes les conséquences qui en sortent logiquement.

Quelles sont ces conséquences? En général, ce sont les conséquences opposées à celles qui sortent de la philosophie sensualiste. Il en est que

déjà j'ai signalées et développées, et qu'il suffit de rappeler en peu de mots.

Au premier rang de ces conséquences, il faut placer celle qui en découle par rapport à la certitude, car elle domine toutes les autres, et les enveloppe, pour ainsi dire. J'ai développé cette conséquence dans le chapitre de la certitude, je me borne à la mentionner ici de nouveau. La vérité que connaît notre intelligence est-elle absolue ou relative? telle est la forme sous laquelle, depuis Kant, s'agite toute la question entre le scepticisme et le dogmatisme. Les disciples de Kant, et les sceptiques plus ou moins avoués de notre temps, soutiennent que toute vérité arrivant jusqu'à nous par l'intermédiaire de l'intelligence qui nous est propre revêt nécessairement un caractère subjectif et relatif. Nous ne pouvons nous assurer que dans le passage de l'objet au sujet elle ne subisse pas une réfraction dont il nous est impossible de tenir compte. Donc nous ne pouvons légitimement nous affirmer en possession de la vérité absolue, et nous devons nous contenter d'une vérité purement relative à notre nature intellectuelle. Toute cette objection repose sur l'hypothèse de la distinction de deux termes au sein de la connaissance de l'absolu, comme au sein de la con-

naissance du contingent. La vraie théorie de la raison impersonnelle réduit au néant toute cette objection, elle donne un inébranlable fondement à ce dogmatisme naturel, dans lequel le genre humain se repose avec tant de sécurité et de confiance. En effet, elle démontre qu'il ne peut y avoir deux termes, un sujet qui connaît, et un objet qui est connu dans la connaissance de l'infini, elle démontre que la raison n'est pas une faculté propre, un organe de notre intelligence, mais Dieu lui-même présent substantiellement en nous, Dieu lui-même terme unique, à la fois sujet et objet dans la connaissance de l'infini et de l'absolu. C'est par sa participation avec Dieu que l'homme peut seulement arriver à la vérité absolue. En dehors de cette participation, il n'y a plus pour lui de possibilité de la vérité absolue. Tout système qui nie ou méconnaît cette participation ne doit admettre, s'il est conséquent, qu'une vérité humaine, c'est-à-dire de pures apparences, de vaines illusions, c'est-à-dire doit aboutir au plus profond et au plus radical de tous les scepticismes. Ainsi assurer le dogmatisme contre toutes les attaques du scepticisme, mettre en évidence et légitimer le fait de la possession de la vérité absolue par notre intelligence, tel est le premier et le plus grand mérite de la vraie théorie de la raison impersonnelle.

Si dans l'ordre de la vérité pure, dans l'ordre de la science, les conséquences de cette théorie sont salutaires et fécondes, elles ne le sont pas moins dans l'ordre moral. L'histoire philosophique du dernier siècle a prouvé à l'évidence à quel système de morale, à quelle règle de conduite, à quel criterium des actions bonnes ou mauvaises, vient aboutir une métaphysique superficielle qui nie la raison et les idées absolues dont elle est la source. Cette règle ne peut être qu'une règle mobile et variable, telle que le plaisir, telle que l'intérêt plus ou moins bien entendu. De là une morale essentiellement intéressée qui ne condamne comme mal que ce qui nous est personnellement désavantageux, et n'approuve comme bien que ce qui nous est personnellement avantageux; de là des conséquences morales qui s'aperçoivent d'elles-mêmes et qu'il n'est pas besoin de déduire. A la place de toutes ces règles mobiles et intéressées, de la distinction du juste et de l'injuste, la théorie de la raison établit un principe suprême, un principe immuable, indépendant de toutes les considérations de plaisir et d'intérêt. Elle pose une loi absolue, qui a son principe en Dieu même et que Dieu lui-même suit et ne peut pas ne pas suivre en vertu de l'excellence de sa nature. Cette loi est l'ordre éternel des perfections divines. Elle

vaut également pour tous les temps, pour tous les lieux, pour toutes les circonstances. Elle s'applique tout aussi rigoureusement à la morale sociale, à la législation, à la politique, qu'à la morale individuelle. Elle a un droit absolu à tous les sacrifices, à tous les dévouements. Il n'y a pas d'intérêt général, pas de raison d'état qui puisse prévaloir contre elle, car elle est elle-même l'intérêt général suprême de tous les êtres créés, elle est la raison d'état de la création. Sans doute un tel principe n'a jamais cessé d'exister dans la conscience humaine, mais depuis longtemps égarée par une fausse métaphysique, la morale scientifique l'avait méconnu. Déjà, je l'ai fait remarquer en traitant de l'idée du bien absolu, depuis Malebranche jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, aucun philosophe moraliste n'avait établi la morale sur sa véritable base. C'est à la philosophie, qui de nos jours a remis en lumière l'existence, les caractères et la nature de la raison impersonnelle, qu'appartient l'honneur d'avoir rétabli la vérité dans la morale, c'est à elle qu'il faut déjà rapporter et qu'il faudra rapporter encore toutes les conséquences heureuses qui découlent de cette réforme, soit dans la morale elle-même, soit dans les sciences qui en dépendent. Dans le dernier siècle, le principe contingent de l'intérêt figurait

en tête de presque toutes les théories sur la morale, sur la politique, sur la législation, sur la pénalité; aujourd'hui presque toutes ces théories partent au contraire d'un principe absolu de bien et de justice, grâce à la philosophie, qui a, pour ainsi dire, restauré la notion du bien en soi, comme toutes les vérités éternelles et absolues. La philosophie du dix-huitième siècle est tombée dans une étrange contradiction : d'une part, elle réclamait l'accomplissement de devoirs et la satisfaction de droits absolus dans l'organisation sociale, dans l'ordre politique; d'une autre part, elle niait métaphysiquement l'existence du droit et du devoir, et s'efforçait de prouver leur identité avec l'intérêt et le plaisir. La philosophie rationaliste du dix-neuvième siècle ne procède pas de la même manière, et lorsqu'elle parle de droits et de devoirs, lorsqu'elle réclame en leur nom, lorsqu'elle invoque l'éternelle justice, elle a sur la philosophie du dix-huitième siècle l'immense avantage d'être conséquente avec ses principes, au lieu d'être en contradiction avec eux.

L'heureuse influence de cette même philosophie n'est déjà pas moins évidente dans l'ordre esthétique que dans l'ordre moral. En effet, de même qu'elle établit l'existence d'un bien en soi,

qui est l'ordre éternel des perfections de Dieu, de même elle établit l'existence d'un beau en soi, qui est la manifestation de Dieu ou de l'infini par le fini et le sensible. Elle pose en esthétique comme en morale un principe fixe et absolu, à la place de principes variables et contingents. L'art, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, est toujours plus ou moins placé sous l'influence d'un système de métaphysique, sous l'influence de la définition du beau, de l'objet et du but de l'art, qui en sont les conséquences. Je ne veux pas dire que l'artiste, s'abandonnant à son génie, et indépendamment de tout système de métaphysique, ne poursuivra pas instinctivement le vrai beau, et ne s'efforcera pas de le réaliser autant qu'il est en lui; je veux dire seulement que dans toute époque où règne un système de métaphysique qui aboutit à certaines conclusions sur la nature du beau et sur l'objet de l'art, l'art subit toujours en une certaine mesure son influence. Prenons le dix-huitième siècle pour exemple. A quelle conclusion, relativement à la nature du beau, la métaphysique sensualiste vient-elle aboutir? Comme elle transforme le juste en l'utile, elle transforme le beau en l'agréable; mais l'agréable vient des sens, il s'adresse aux sens et non à la raison; si donc le beau est l'agréable, quel sera le but de l'art, que devra se proposer l'artiste? Il devra se proposer

uniquement de plaire aux sens, de chatouiller la sensibilité. Or, telle a été en général la tendance de l'art pendant la dernière partie du dix-huitième siècle. Cette tendance a été surtout manifeste dans la peinture et dans la poésie. Les peintres et les poëtes de cette époque sont à la recherche du joli, du gracieux, de l'agréable, et ne témoignent aucun souci du beau et du sublime. Mais la philosophie rationaliste, en rétablissant la vraie nature et les vrais caractères du beau, doit donner à l'art une direction nouvelle. Inspiré par elle et ramené à sa mission, l'artiste s'efforcera de réaliser en son œuvre ce beau idéal, ce beau absolu que la raison conçoit. Au lieu d'imiter la nature, il la corrigera, il la redressera, il la purifiera, afin de lui faire mieux exprimer l'idéal et l'infini. Exprimer l'infini par le fini, l'idéal par le sensible, voilà la définition de l'art, à laquelle aboutit la philosophie rationaliste; chassée de l'art comme de la métaphysique par le sensualisme, l'idée de l'infini y rentre sous l'empire du rationalisme. Sans doute la philosophie, en posant une conception vraie de la nature du beau, ne donnera pas du génie aux artistes qui en manquent; mais elle dirigera ceux qui ont du génie, elle les empêchera de s'égarer en de fausses voies, elle les détournera de la poursuite des apparences de la beauté pour les guider vers la vraie beauté. Cette

influence n'est-elle pas déjà sensible dans certaines branches de l'art? Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les tendances et les caractères de la poésie, de la peinture, de la musique de notre temps avec leurs tendances et leurs caractères dans la dernière partie du dix-huitième siècle.

De la théorie de la raison impersonnelle sortent des conséquences non moins évidentes, non moins fécondes dans l'ordre social et politique. Toutes ces conséquences peuvent se ramener au principe de la fraternité humaine, qui sort de la théorie de la raison impersonnelle, et qui en reçoit toute sa valeur et toute son autorité. Montrons donc en quel rapport se trouve la fraternité humaine avec la raison impersonnelle; montrons comment elle découle de la doctrine de la participation de l'homme avec Dieu. Déjà j'ai signalé, par rapport à la fraternité humaine, la conséquence du système qui sépare Dieu du monde. Si Dieu est en dehors du monde, si aucun lien ne rattache la création au créateur, la doctrine de la fraternité humaine n'a plus de fondement réel; elle n'est plus qu'une fiction inspirée, il est vrai, par des sentiments nobles et généreux, mais qui néanmoins n'a pas d'autre autorité que celle d'une fiction. Dans une telle conception des rap-

ports de Dieu et du monde, l'idée générale du genre humain, de la grande famille humaine, n'est plus qu'un produit arbitraire, qu'une généralisation artificielle de notre intelligence, et ne peut avoir aucune espèce de réalité en dehors de notre esprit qui l'a formé. L'idée de l'individu, non pas l'idée de l'homme en général, mais l'idée de tel ou tel homme, conserve seule une valeur réelle, une valeur objective. En effet, il n'y a plus de source commune à laquelle ces individus participent, de laquelle ils tiennent l'existence et la vie ; il n'y a plus de lien substantiel qui les rattache les uns aux autres, et qui les constitue, non pas seulement d'une manière figurée, mais d'une manière réelle, en une grande famille de frères. Il n'en est pas de même au sein de la doctrine de la raison impersonnelle et de la participation de Dieu avec l'homme. Cette doctrine unit ce que le déisme sépare, et par là surtout elle me semble destinée à exercer une influence salutaire sur les institutions sociales et politiques. Considérez en effet quelles conséquences directes en découlent, par rapport à l'égalité et à la fraternité humaine. A la lumière de cette doctrine les hommes ne nous apparaissent plus comme des êtres doués seulement de ressemblances extérieures que notre esprit réunit en une idée générale et abstraite,

comme des individus en dehors desquels il n'y a aucune réalité, et dont l'unité n'est qu'une unité factice et nominale; ils nous apparaissent au contraire comme tous unis, comme tous frères, au sein d'une unité réelle, qui résulte de leur participation commune avec une même source d'être, de vie et d'intelligence. C'est une même raison, dont il est désormais inutile de rappeler la nature et les caractères, qui est le principe de toutes les intelligences humaines. A la lueur de cette raison commune, nous contemplons tous dans le sein de Dieu la même vérité, la même justice, les mêmes principes absolus des choses. Par elle, l'accord existe, ou du moins l'accord est possible entre les hommes qui ne se sont jamais ni concertés ni connus, entre les hommes de tous les temps et de tous les degrés du méridien. Nous sommes tous constitués par un même principe de substance, par un même principe de vie, éclairés par une même lumière. Si l'unité qui résulte pour tous les hommes de la dérivation d'une source commune ne peut être conçue qu'*à priori* par la raison, il n'en est pas de même de l'unité non moins essentielle et identique au fond qui résulte de la participation de toutes les intelligences à une même raison, car elle se vérifie par l'observation, elle se confirme par la preuve *à posteriori*

du consentement universel du genre humain dans l'affirmation de certaines vérités et de certains principes.

Est-il possible de concevoir une fraternité plus réelle que celle qui repose sur un pareil fondement ? Nous tenons tous d'une même source avec laquelle nous sommes constamment en rapport une même substance, une même vie, une même raison ; si ce rapport était un seul instant troublé et suspendu, à l'instant même nous serions anéantis. Je cherche vainement à comprendre un mode de liaison plus essentiel et plus intime. Certes la philosophie qui établit la vérité du dogme de la fraternité humaine n'enseigne rien de nouveau, elle n'enseigne rien qui ne soit dans la conscience humaine, rien qui n'ait été déjà proclamé par plus d'une philosophie et plus d'une religion, rien qui, grâce à Dieu, ne soit parfaitement commun et parfaitement trivial, à force d'être enseigné et répété ; néanmoins, en rattachant cette vérité à son principe métaphysique, elle peut espérer lui donner encore plus de clarté et plus de force, et l'enfoncer plus avant dans les esprits. Ainsi donc de la théorie de la raison impersonnelle, il suit évidemment que nous sommes tous frères, frères non pas seulement d'une fraternité métaphorique et sentimentale, mais d'une fraternité réelle, d'une

fraternité, pour ainsi dire, de chair et de sang, puisque tous nous vivons d'une même vie, tous nous pensons d'une même pensée. Nous sommes tous frères, mais en qui et par qui sommes-nous frères? En Dieu seul et par Dieu seul? Le seul lien qui nous unisse les uns aux autres, c'est Dieu lui-même, Dieu qui est en nous, ou plutôt Dieu par qui nous sommes et en qui nous sommes. Malebranche a dit avec raison : La substance du Créateur est le lien intime de la créature[1]. Dieu, qu'on me pardonne cette expression, est le milieu de la fraternité humaine. Fraternité des hommes en Dieu, voilà le grand dogme qui s'est développé, qui se développera encore dans le monde; voilà le dogme duquel on peut dire avec l'Évangile, c'est là la loi et les prophètes. Qui ne voit quelles conséquences en découlent dans l'ordre social et politique? Qui ne comprend qu'en dernière analyse le but de tous les changements, de toutes les révolutions qui se sont accomplis dans le monde, est de réaliser ces conséquences les unes après les autres? Faire à tous une part meilleure, une part suffisante du commun héritage, élever chacun à l'intelligence, à la moralité et au bien-être, égaliser les droits, n'est-ce pas là, en effet, où tendent également en dernière ana-

[1] Huitième entretien métaphysique.

lyse toutes les réformes déjà accomplies ou bien encore à accomplir? N'est-ce pas dans cette voie que le monde a marché avec plus ou moins de fermeté et de vitesse depuis le temps où il se découvre à notre observation? Parcourez l'histoire, qu'est-ce qui a été fait de mal dans la société, sinon ce qui a été fait à l'encontre de cette tendance? Qu'est-ce qui a été fait de bien, sinon ce qui a été fait en conformité avec ce grand principe, avec cette tendance souveraine de la marche de l'espèce humaine? Je cherche en vain à concevoir un progrès moral, social et politique quelconque, qui ne s'y rattache, qui n'en découle comme une conséquence rigoureuse. Tout progrès moral et religieux est subordonné à la diffusion et à l'empire de ce dogme dans les sociétés humaines; quand partout son esprit aura pénétré, quand partout ses conséquences seront appliquées, alors le monde aura changé de face, alors il approchera sans doute du dernier degré de perfection qu'il lui est donné d'atteindre. Or, encore une fois, c'est la théorie de la raison impersonnelle ou de la participation de l'homme avec Dieu, qui seule fonde et légitime ce grand principe de la fraternité des hommes en Dieu.

Cette même philosophie est également appelée, à ce qu'il me semble, à exercer une influence

heureuse dans l'ordre religieux[1]. En effet, la philosophie qui développe et commente ces belles paroles de saint Paul : « Dieu n'est pas loin de nous, il est au dedans de nous, c'est en lui que nous sommes, que nous agissons, que nous vivons ; » la philosophie qui enseigne la participation continue de l'homme avec Dieu, qui, au fond de chacune de nos pensées, nous découvre l'idée de Dieu, n'est-elle pas singulièrement propre à ranimer dans les âmes le sentiment religieux ? En pénétrant les âmes de l'idée de l'infinité de Dieu, de la vérité de sa présence substantielle au dedans de nous, est-il possible de ne pas les élever vers Dieu, de ne pas les rendre plus religieuses ? Toute philosophie qui, comme la philosophie sensualiste, renferme le monde tout entier dans l'étroite sphère de ce qui est fini, dessèche l'âme, rapetisse et abaisse l'esprit en même temps qu'elle le fausse et l'égare. Toute philosophie qui nie ou méconnaît le lien de l'homme avec Dieu, qui met Dieu à l'écart de la création, conduit nécessairement à des conséquences égoïstes et irréligieuses. Toute philosophie, au contraire, qui place l'infini au-dessus du fini, qui en toutes

[1] Voir le développement de cette pensée dans le discours d'ouverture intitulé : *Du Caractère religieux de la Philosophie enseignée par l'Université*, p. 373.

choses montre l'infini comme principe et fondement du fini, doit, par sa nature, élever les âmes au-dessus du monde des sens, et en conséquence développer, fortifier et aussi purifier en elle les tendances religieuses. Si donc dans notre siècle les esprits semblent incliner plus vers les idées religieuses que dans le dix-huitième siècle, si de nos jours on ne voit plus cette incrédulité et cette impiété systématique qui proscrivaient l'idée religieuse elle-même en même temps que ses formes diverses, qui condamnaient le principe religieux lui-même en même temps que les superstitions, n'est-il pas juste d'attribuer en grande partie ce remarquable changement à l'influence de la philosophie nouvelle?

Telles sont les principales conséquences qui me paraissent sortir des principes métaphysiques que je viens d'établir. Quelques-unes déjà sont réalisées en partie, quelques autres sont encore enfermées au sein de leur principe; mais elles en sortiront à leur tour pour exercer sur la société moderne cette influence salutaire que toute vraie métaphysique est appelée à exercer. Si maintenant on met en regard ces diverses conséquences avec les accusations dont est l'objet la philosophie qui en proclame le principe, on en verra sans peine toute la fausseté et toute l'injustice. D'une

part, une école qui s'intitule l'école du progrès, nous accuse d'avoir renié les grands principes de fraternité et de liberté qui se sont développés au dix-huitième siècle en contradiction avec la métaphysique sensualiste. Elle nous accuse de mépriser l'humanité, de tendre à constituer un petit monde aristocratique de philosophes en dehors et au-dessus du grand monde de l'humanité. D'autre part, avec non moins de vivacité et d'aigreur, on nous accuse de corrompre les mœurs par nos principes, de détruire en son germe toute idée religieuse. Or, nous proclamons que l'humanité est inspirée, éclairée par une révélation permanente et universelle, qu'elle possède en elle-même le principe de toute vérité. Nous répétons sans cesse que la philosophie n'a d'autre mission que d'expliquer cette foi naïve et spontanée de l'humanité qui contient en elle toute vérité. Est-il donc une doctrine qui élève plus haut l'homme et l'humanité? Nous soutenons que tous les hommes, puisant à une même source la substance, la vie, la pensée, sont tous frères, d'une même chair et d'un même sang. Est-il possible de mieux fonder et de fortifier davantage l'idée de la fraternité et toutes les conséquences qui en découlent? Nous établissons un rapport continu entre le créateur et la créature; la raison est, selon nous, Dieu incarné dans

l'homme, Dieu sujet et objet de toutes les vérités éternelles et absolues, qui sont le fondement et le principe de toutes nos idées sans exception. Au nombre de ces vérités éternelles et absolues nous plaçons le bien en soi, règle suprême et souveraine de toute la morale des devoirs de l'homme envers lui-même et envers les autres hommes. Où trouver une doctrine qui soit plus pure sous le rapport de la morale, une doctrine qui prédispose davantage les âmes à la contemplation et à l'amour de Dieu, c'est-à-dire à la religion?

J'ai déroulé successivement les pages de cette révélation universelle dont les saintes Écritures sont gravées dans le livre vivant de la conscience humaine. Dieu lui-même y parle sans figures, sans voiles ni symboles. Dans le silence des intérêts et des passions consultons ce livre toujours ouvert, et il nous apprendra où est la vérité, où est la justice. Suivons la loi qu'il nous prescrit, rapportons-la à son principe, et à cette condition seulement nous serons raisonnables, honnêtes, religieux. Persuadons-nous bien que jamais la raison divine, dont la lumière brille en notre intelligence, ne nous trompe ni ne peut nous tromper. Nous nous trompons quand, au lieu de

la suivre, nous suivons la passion ou l'intérêt; nous nous trompons quand, comme le dit Malebranche, nous nous reposons avant d'arriver au lieu où la vérité repose.

DU

SENS COMMUN RATIONNEL

ET DU

SENS COMMUN EMPIRIQUE,

DISCOURS D'OUVERTURE PRONONCÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON EN 1842[1].

Messieurs,

Je reprends avec ardeur une tâche qui de jour en jour me devient plus chère. Chargé de l'enseignement d'une science qui traite de Dieu et de l'homme, d'une science qui de tout temps a eu à combattre contre d'implacables ennemis, je ne puis m'empêcher de considérer ma mission comme une sorte d'apostolat. Sans cesse en vous parlant je suis animé par l'espérance de gagner à la philosophie quelques intelligences et de les y diriger d'après les principes que je crois fermement être vrais et salutaires. Voilà pourquoi dans nos leçons je ne perds jamais une occasion

[1] Je publie ces deux discours parce qu'ils se rattachent étroitement au sujet de ce livre. — D'ailleurs l'un contient une réponse aux hommes positifs, et l'autre une réponse aux hommes religieux peu éclairés qui se coalisent en ce moment contre la philosophie.

de défendre la philosophie en général et nos principes en particulier contre les accusations, les préjugés, les fausses interprétations qui les discréditent auprès d'un grand nombre d'esprits. Aujourd'hui encore, pour inaugurer le cours de cette année, j'ai pensé ne pouvoir mieux faire que de choisir un sujet de cette nature.

Il est reçu, Messieurs, dans un certain monde de traiter fort dédaigneusement ces hautes études auxquelles nous nous livrons ensemble, et, en général, toute recherche spéculative un peu élevée. On les rejette, on les condamne sans examen préalable, et ces jugements absolus dont on les frappe, on les prononce presque toujours au nom du sens commun. Au nom du sens commun, des hommes qui se qualifient eux-mêmes avec orgueil du titre d'hommes positifs font chaque jour le procès des théories scientifiques. Dans toutes les discussions ils l'invoquent comme un argument décisif et triomphant ; en vain s'agit-il d'une question à laquelle jamais ils n'ont pensé, grâce aux vives lumières de ce qu'ils appellent le sens commun, sans hésiter ils la tranchent à l'instant, et renvoient plus ou moins poliment leurs adversaires aux petites-maisons. Qui pourrait dire combien les sciences morales et politiques en général, combien la philosophie

en particulier, ont eu à souffrir de ces dédains superbes? Qui pourrait dire combien ces hommes positifs avec leur prétendu sens commun ont arrêté de progrès dans le monde?

D'un autre côté, il faut en convenir, ces protestations au nom du sens commun ont été quelquefois légitimes et salutaires. Souvent elles ont arrêté l'avénement d'une vérité nouvelle, mais souvent elles ont empêché le triomphe de théories insensées. D'où vient que ces protestations au nom d'une même autorité tantôt soient légitimes et tantôt illégitimes? d'où vient que tantôt elles empêchent le bien et tantôt elles empêchent le mal? La raison de toutes ces contradictions est bien simple, elle se trouve tout entière dans la diversité des significations sous lesquelles on prend et invoque le sens commun. Cette diversité de significations engendre perpétuellement dans la langue littéraire et même dans la langue philosophique une foule de confusions et d'équivoques que je veux dissiper par une analyse sévère des éléments contenus dans ce qu'on appelle du nom général de sens commun.

Dans l'usage ordinaire et dans la langue de la littérature, on comprend sous le nom de sens

commun deux éléments d'une nature toute opposée, un élément rationnel et un élément empirique; en d'autres termes, des principes dus à la raison, et par conséquent marqués du double caractère de l'universalité et de la nécessité, et d'autres principes dus à l'expérience et par conséquent n'ayant aucun caractère d'universalité et de nécessité. Selon que l'on considère et que l'on invoque le sens commun sous le point de vue empirique ou sous le point de vue rationnel, il est évident qu'il n'a plus les mêmes droits ni la même autorité. Je vais successivement l'examiner sous chacun de ces deux points de vue, et vous me permettrez, pour la commodité du discours, d'appeler tout simplement sens commun rationnel le sens commun considéré sous le rapport de l'élément rationnel, et sens commun empirique le sens commun considéré sous le rapport de l'élément empirique.

Commençons d'abord par le sens commun rationnel. Quels sont ses droits, quelle est son autorité à l'égard de la science? Il existe, vous le savez, une raison commune, universelle, qui émane de Dieu et dont la lumière éclaire toutes les intelligences, comme la lumière du soleil éclaire tous les yeux. De cette raison découlent des vérités, des croyances qui sont l'indispensable condi-

tion et le fond nécessaire de toute connaissance, de tout acte intellectuel. C'est à cet ensemble de vérités et de croyances universelles et nécessaires de l'humanité que dans la langue philosophique on donne plus spécialement le nom de sens commun, et auquel nous donnons ici le nom de sens commun rationnel pour prévenir toute équivoque en le distinguant du sens commun empirique. Nous existons, quelque chose existe distinct de nous; il y a un temps et un espace sans limite au sein desquels toutes choses sont placées: tout ce qui arrive se rapporte à une substance et à une cause; l'ensemble des choses qui arrivent ou le monde suppose l'existence d'une cause et d'une substance infinie qui ait en elle-même sa raison d'exister; il y a une justice absolue supérieure à tous les attraits du plaisir et à tous les calculs de l'intérêt; celui qui a fait le bien mérite d'être récompensé, et celui qui a fait le mal mérite d'être puni; il y a une beauté absolue, indépendante des temps et des lieux et des caprices de la mode; les lois du monde sont stables et générales. Voilà quelques-unes des principales vérités qui constituent le fond du sens commun rationnel. C'est toujours en ce sens que dans notre langue philosophique nous nous servons du mot de sens commun; c'est en ce sens que vous vous rappelez peut-être me

l'avoir entendu invoquer contre certaines doctrines; par exemple, contre l'idéalisme et le scepticisme. Ai-je besoin de dire que l'autorité du sens commun ainsi entendu est l'autorité de la raison elle-même, c'est-à-dire une autorité absolue? Tout ce qui va contre cette autorité est absurde et détruit la possibilité même de toute science et de toute certitude.

La philosophie, comme toutes les autres sciences, ne peut aller contre cette autorité irrésistible et sacrée, contre ces croyances instinctives et nécessaires qui sont le fondement de l'intelligence et de la science humaine. Non-seulement elle doit les respecter, mais elle a pour tâche principale de les justifier, de les confirmer, de les éclairer par la réflexion, de rechercher quelle en est la nature, quels en sont les caractères et l'origine. Cependant, si cette tâche est une des plus importantes de la science de l'esprit humain et de la philosophie, elle n'est pas la seule et tout n'est pas fait lorsqu'elle a été accomplie. Les croyances du sens commun rationnel doivent être le fondement, le point de départ et la règle de toutes les spéculations philosophiques, mais elles n'en sont pas la limite. Je ne suis pas de l'école des philosophes qui ont prétendu réduire le rôle de la philosophie à l'analyse, à la justification des croyances

rationnelles du sens commun, et lui ont interdit de jamais aspirer à les dépasser. Si tel était, en effet, l'unique rôle de la philosophie, nous nous exposerions à nous entendre dire : A quoi bon tant de travaux et tant d'efforts pour n'arriver qu'à répéter sous une forme un peu différente ce que le sens commun proclame avec certitude au dedans de la conscience de chacun? Si la philosophie doit profondément respecter les croyances instinctives et nécessaires dont se compose le sens commun rationnel de l'humanité, elle peut légitimement, elle doit aspirer à les surpasser, et chercher à atteindre là où elles n'atteignent pas, sinon elle laisserait en dehors d'elle des questions qui non-seulement sont du plus haut intérêt, mais encore ont été de tout temps jugées par le sentiment universel comme des questions éminemment philosophiques. Considérez à quoi se bornent les affirmations immédiates du sens commun, et vous comprendrez parfaitement en quoi et comment la philosophie doit aspirer à les surpasser. En effet, que nous apprennent ces croyances du sens commun dont tout à l'heure je vous donnais quelques exemples? Elles nous apprennent qu'il existe une cause de tout ce qui arrive, une cause de l'univers, un temps et un espace infinis, une justice et une beauté absolue. Elles ne nous apprennent rien de plus. Cependant, à pro-

pos de toutes ces choses, que de questions s'élèvent sur lesquelles le sens commun demeure muet! Il existe une réalité distincte de notre réalité, mais quelle est cette réalité? Il existe une cause et une substance à tout ce qui arrive, mais quelle est la nature de cette cause et de cette substance? qu'est-ce qui la distingue d'autres causes et d'autres substances? Il existe une cause suprême de l'univers, mais quels sont les attributs de cette cause, quels sont ses rapports avec les êtres créés et avec les causes secondes? Il existe un temps et un espace infinis, mais quelle est la nature de ce temps et de cet espace? Sont-ils des non êtres infinis, ou bien sont-ils identiques à la succession ou à la coexistence des choses, ou bien sont-ils des attributs de la cause et de la substance infinie? Il y a une justice et une beauté absolue, mais quelle est l'essence de la justice et de la beauté? Encore une fois, ni les croyances du sens commun, ni l'analyse de ces croyances, ne peuvent donner une réponse immédiate et nécessaire à ces hautes questions. Cependant ne sont-ce pas là des questions philosophiques? n'ont-elles pas toutes été agitées, avec plus ou moins de bonheur, par quelque grand philosophe? n'en est-il pas même que l'on peut considérer comme résolues? Le sens commun rationnel ne nous apprend donc rien de plus du monde des substances et des

causes que le fait même de son existence. Or, nous voulons en savoir davantage, et, pour satisfaire à cette grande et légitime curiosité de l'intelligence humaine, la philosophie s'efforce de pénétrer dans ce monde mystérieux. Elle y pénètre en suivant dans toute leur portée les principes de la raison, elle y pénètre en prenant ces principes pour fondements d'inductions par lesquelles elle entreprend de déterminer au moins, en une certaine mesure, la nature de ces causes et de ces substances, leurs rapports entre elles et leurs rapports avec la substance et la cause infinie.

Tel est, Messieurs, le véritable rôle de la philosophie dans ses rapports avec le sens commun rationnel. Elle est quelque chose de plus que la répétition sous forme analytique de ce que les croyances instinctives et nécessaires de l'humanité contiennent sous forme synthétique. Elle les explique, elle les justifie, mais aussi, en s'appuyant sur elles, elle les dépasse et atteint des questions qui ne sont point résolues dans la conscience du genre humain. Mais si la philosophie ne peut aller au delà, elle ne peut aller contre; leur autorité est sacrée et absolue. Une opinion qui les contredit, une doctrine qui les nie ou ne peut en rendre compte et conduit à les nier, est, par là

même, jugée et condamnée sans appel. Elle pourra bien, par ses sophismes, séduire momentanément quelques esprits, mais elle sera éternellement repoussée par la conscience du genre humain. Ainsi l'autorité du sens commun rationnel l'emporte sur la science et sur tous les principes qui sont dus à l'expérience.

Mais en est-il de même de ce sens commun empirique si satisfait de lui-même, si arrogant à l'égard de la science? Définissons d'abord sa nature, puis nous discuterons la légitimité de ses prétentions. Tandis que le sens commun rationnel ne se compose que d'éléments absolus et nécessaires, le sens commun empirique se compose d'éléments variables, relatifs, contingents, empruntés à l'expérience. Voici comment se forme et se compose le sens commun empirique. Vous savez que les principes de la raison ne se manifestent en nous qu'à l'occasion de l'expérience et ne la précèdent pas; ils se développent simultanément avec elle dans notre intelligence, d'où il résulte qu'ils s'y trouvent nécessairement associés à un certain nombre de faits d'expérience, et à un certain nombre d'applications plus ou moins heureuses, plus ou moins étendues, soit aux faits de l'univers physique, soit aux faits de l'univers moral. Les premières, les plus faciles, les plus

urgentes de ces applications, constituent une sorte de science grossière à l'usage de tous les hommes, et nécessaire à la conservation de leur existence. Ainsi l'homme même dont les facultés intellectuelles sont les plus bornées prévoit, à certains signes précurseurs, que l'orage va éclater, et se met en quête d'un abri; il sait que dans l'eau on se noie, que dans le feu on se brûle, que telle saison de l'année succède à telle autre. Il n'y a pas d'homme qui n'ait de la sorte, en diverses limites, une certaine prévoyance des événements qui se reproduisent le plus fréquemment et qu'il lui importe le plus de connaître. C'est ce commencement de science, résultat d'une observation encore bien grossière et bien bornée, qui est le fondement du sens commun empirique. Ce sens commun se compose donc principalement des notions primitives que chaque individu forme nécessairement sur lui-même et sur les êtres qui l'entourent; plus tard, il s'accroît en outre d'autres notions que l'individu reçoit toutes faites de la société au milieu de laquelle il est placé. Parmi ces notions qui tombent dans le domaine du sens commun, il en est plusieurs qui d'abord ont été des conceptions et des découvertes d'esprits supérieurs relativement à leur époque, puis elles ont fait fortune par une cause ou par une autre, elles ont successivement pénétré dans les

intelligences, elles sont sorties de la sphère intellectuelle des esprits supérieurs et des savants pour entrer dans celle de la multitude; elles ont passé pour ainsi dire dans la circulation, elles sont devenues populaires. Chaque siècle nous présente ainsi un plus ou moins grand nombre de notions, de découvertes scientifiques qui sortent des livres des savants et de l'enceinte des universités, pour venir accroître le patrimoine intellectuel que le vulgaire d'une époque lègue au vulgaire d'une autre époque. Telle est l'origine de ces prévisions, de ces conjectures plus ou moins justes de la multitude sur la marche des choses du monde physique et aussi sur la marche des choses du monde moral; telle est aussi l'origine de ces maximes populaires sur la conduite de la vie, sur les divers mobiles qui, dans les diverses circonstances, dirigent les hommes, sur les effets et les causes des passions, sur le gouvernement des affaires privées et aussi des affaires publiques. A force d'être répétées, quelques-unes de ces maximes deviennent des proverbes. Les proverbes, comme on l'a dit bien souvent, sont les formules, les axiomes de la science et de la sagesse moyenne d'une nation, ils constituent le fond et l'essence même du sens commun empirique de cette nation. C'est d'après l'ensemble de ces notions populaires ou proverbiales que le

grand nombre juge, sans hésiter, de ce qui est raisonnable ou déraisonnable, de ce qui est possible ou impossible, et décide hardiment de la vérité et de la fausseté d'une théorie.

Le sens commun empirique se forme ainsi d'observations, de réflexions, de maximes, qui n'ont d'autre origine qu'une science nullement infaillible dans ses procédés et dans ses résultats, et qui, cependant, sont devenues, à la longue, de véritables axiomes pour la multitude en vertu desquels elle se conduit, elle juge, elle raisonne. Non-seulement elle se conduit elle-même, elle juge, elle raisonne d'après ces axiomes, d'une valeur souvent fort suspecte, mais encore elle ne conçoit pas qu'on puisse raisonnablement se conduire et juger d'après d'autres principes. Celui dont l'intelligence demeure au-dessous de ce degré commun de sagacité et de savoir est accusé partout de pauvreté d'esprit et d'idiotisme. Celui qui dépasse, au contraire, de trop haut cette science grossière et commune, celui qui contredit trop fortement quelques-unes de ses assertions, passe pour un esprit faux et chimérique, et même, assez généralement, il est soupçonné de folie. D'ailleurs, l'un et l'autre, à des titres divers, sont également jugés dépourvus du sens commun.

Aussi, messieurs, l'histoire le démontre, il y a

un péril à peu près égal à voir les choses trop tôt ou trop tard, à trop demeurer en arrière du grand nombre ou à trop le devancer. Celui qui voit le premier une vérité est en butte aux railleries et souvent aux persécutions; celui qui est le dernier à la voir, celui qui s'obstine à la nier encore, alors qu'elle a déjà été reconnue et acceptée par le grand nombre, celui-là est exposé au même danger, et devient, à son tour, un objet de risée et de persécutions. Voici une comparaison qui vous fera parfaitement comprendre cette marche intellectuelle de l'humanité, et ces vicissitudes auxquelles sont exposés ceux qui vont trop en avant ou qui demeurent trop en arrière des idées de leur temps. Des voyageurs s'avancent au milieu d'une plaine déserte. Fatigués d'une course pénible, ils cherchent vainement des yeux un lieu de repos, ils n'aperçoivent rien à l'horizon. Tout à coup, cependant, l'un d'eux, qui a meilleure vue que tous les autres, s'écrie qu'il découvre un clocher; tous, aussitôt, regardent du même côté, mais comme ils ne voient rien, ils se mettent à rire de leur compagnon, ils le traitent de visionnaire. Celui-ci persiste, il soutient qu'il voit un clocher, il en décrit la forme, et les plaisanteries redoublent. Cependant la caravane continue de marcher, et voilà qu'un second voyageur voit aussi le clocher; puis, après lui, un troisième,

un quatrième, et enfin, presque tous le découvrent les uns après les autres. Mais il y a encore, dans la caravane, un individu à vue basse, qui ne voit pas ce que tous les autres voient, qui seul persiste à soutenir encore qu'il n'y a point de clocher, et à son tour il devient l'objet des railleries de tous ses compagnons.

Ainsi les choses se passent, mais d'une manière malheureusement plus tragique, dans la marche de l'humanité. Les premiers et les derniers à voir une vérité ont presque toujours, jusqu'à présent, subi un même sort, ils ont été honnis et persécutés. Les derniers des païens sont morts martyrs comme les premiers des chrétiens, et les derniers défenseurs du pouvoir absolu ont succombé à peu près de la même manière que les premiers champions de la liberté. Mais si les uns et les autres ont été des martyrs, la postérité établit entre eux une grande différence, elle ne doit aux premiers que pitié et compassion pour un aveuglement opiniâtre et fatal, tandis qu'elle vénère les seconds comme les bienfaiteurs héroïques de l'humanité.

Non-seulement ce sens commun qu'on oppose à la science et aux théories nouvelles, n'a jamais qu'une autorité fort contestable, parce qu'il comprend des notions empruntées à l'expérience,

mais encore, et par là même, il est de sa nature essentiellement variable, et ne peut, en conséquence, servir de mesure fixe de la vérité et de l'erreur. Le sens commun empirique varie de siècle en siècle, sous l'influence de deux causes qui tendent constamment à le modifier : d'une part, le redressement des vieilles erreurs ; de l'autre, l'addition d'idées nouvelles par suite des progrès et de la diffusion des sciences. Aussi le sens commun empirique d'une époque ne sera pas le sens commun d'une autre époque, et le sens commun d'une nation ne sera pas le sens commun d'une autre nation. Transportez par la pensée, dans notre dix-neuvième siècle, un homme de bon sens du moyen âge, et cet homme, avec ses préjugés, ses erreurs, ses idées étroites, fausses et incomplètes, fera pitié à l'homme de bon sens du dix-neuvième siècle. Faites encore, si vous le voulez, dans votre imagination, l'expérience contraire, transportez l'homme de bon sens de notre époque parmi les hommes de bon sens du moyen âge. Cet homme, sans nul doute, leur aurait paru un esprit faux, chimérique et dangereux, si tout d'abord ils ne l'avaient pas pris pour un insensé.

Le sens commun empirique, à la différence du sens commun rationnel, varie donc avec les temps et avec les lieux ; non pas, il est vrai, d'un jour

à l'autre, mais lentement et par des modifications presque insensibles, parce qu'il faut beaucoup de temps avant qu'une idée nouvelle pénètre dans la multitude. Le progrès du gros de l'espèce humaine consiste précisément dans ces variations du sens commun, qui ne suivent jamais que de plus ou moins loin les progrès des sciences physiques et morales.

Ainsi la définition rigoureuse de la double acception que reçoit le sens commun nous conduit à la détermination exacte de son autorité, de ses titres et de ses droits. Entend-on par sens commun l'ensemble des données immédiates de la raison, les croyances instinctives et nécessaires de l'humanité, l'autorité du sens commun est absolue, et tout ce qui est condamné à son tribunal est jugé et condamné sans appel. Il n'en est pas de même du tribunal de ce sens commun empirique dont je viens de définir la nature, et devant lequel les hommes positifs forcent à comparaître toutes les théories nouvelles. Si vous y êtes condamné, à bon droit vous pouvez ne pas vous y soumettre et en appeler de cet arrêt à l'expérience et à la raison. Devant un tel tribunal, la science ne doit pas s'humilier et fléchir, car rien de plus suspect et de plus faillible que ses jugements; et si quelquefois il a eu raison contre la science et

contre les théories nouvelles, combien de fois aussi n'a-t-il pas été convaincu d'erreur! Et comment l'autorité de ce sens commun empirique pourrait-elle légitimement prévaloir sur l'autorité de la science, puisqu'il est lui-même fils de la science? Ce n'est pas le sens commun qui dans l'origine a fait la science, mais la science qui a fait le sens commun. Les idées sur Dieu, sur l'homme, sur le monde, sur la société dont, à une époque donnée, se compose le sens commun empirique d'un peuple, sont le produit de la science contemporaine ou de la science de l'âge qui a précédé. Si plus tard, la science, plus riche en observations, émet d'autres idées, d'autres théories sur les mêmes objets, il n'est pas raisonnable de les juger fausses, uniquement parce qu'elles sont en opposition avec les théories anciennes; il n'est pas raisonnable de leur opposer le sens commun, qui est le produit d'une science antérieure, ordinairement plus grossière, et qui dérive de la même origine. Ne vous laissez donc pas émouvoir par ces condamnations absolues, dont vous entendez, sans nul doute, autour de vous frapper au nom du sens commun tous les nouveaux systèmes qui apparaissent dans la science avec quelque force et quelque originalité. Songez que ce que le sens commun empirique d'aujourd'hui condamne sera peut-être approuvé par le

sens commun de l'époque qui doit suivre, comme cela est arrivé souvent dans l'histoire des siècles passés. Il ne faut être ni trop confiant ni trop superbe dans les lumières du sens commun empirique, car ces lumières peuvent être trompeuses, et d'ordinaire elles sont inférieures aux clartés nouvelles dont chaque jour la science vient éclairer le monde. Encore une fois, ni l'autorité de cette espèce de sens commun, ni le consentement universel qui en dérive, ne sont des preuves décisives de la vérité d'une doctrine. Ne se peut-il pas, en effet, que ce consentement universel soit tout simplement le résultat d'une de ces causes d'erreurs communes à l'espèce humaine tout entière, et que Bacon, dans son langage figuré, appelait *idola tribus?* Une opinion qui nous paraît revêtue du consentement universel n'a droit de notre part qu'à un examen plus sérieux et plus approfondi, car elle peut être fausse comme elle peut être vraie, et pour s'en assurer il n'est pas d'autre moyen que d'éprouver la solidité des fondements sur lesquels repose ce consentement universel, par l'expérience et la raison, seuls critérium de la vérité comme de l'erreur.

Voilà à quoi se réduit l'autorité du sens commun empirique, dont s'arment tant d'esprits à l'encontre des idées nouvelles. Cette autorité est

nulle à l'égard de la science. Mais en vous démontrant ainsi le peu de valeur de cette autorité, quel a été mon but? Ai-je voulu entreprendre par avance et d'une manière générale l'apologie de toutes les doctrines les plus étranges et les plus bizarres? Non, assurément, et je suis moi-même trop peu édifié sur la valeur de quelques-unes des doctrines nouvelles qui se sont produites de nos jours pour concevoir une pareille pensée. Ce que j'ai voulu, c'est réduire à sa juste valeur ce fameux argument de l'opinion générale et du sens commun, que sans cesse on oppose à la spéculation, et je suis bien loin de prétendre que, pour avoir raison, il suffise de contredire tout le monde. C'est surtout en philosophie, Messieurs, qu'il faut vous mettre en garde contre ces jugements sommaires et dédaigneux que nos hommes positifs ont coutume de porter contre les théories métaphysiques, car ces théories, plus que toutes les autres, leur sont suspectes, et ils n'hésitent pas à les déclarer sinon dangereuses, à tout le moins parfaitement oiseuses et inutiles. Pour eux la philosophie est une illusion, sinon un danger.

Tel est, en général, le langage et telle est l'attitude des hommes du monde, des hommes d'affaires, des sceptiques et des indifférents à

l'égard de la philosophie. Ce ne sont peut-être pas là nos adversaires les moins redoutables, et la philosophie a, je crois, plus à craindre de leur défiance circonspecte ou de leur dédaigneuse indifférence que de ces attaques passionnées d'ennemis d'une autre nature qui ne font que ranimer nos forces et notre ardeur. Placé entre ces deux sortes d'ennemis, il est de mon devoir de défendre contre les uns et contre les autres les intérêts de la philosophie qui m'ont été confiés par l'état le jour où je fus nommé à cette chaire. Je m'efforcerai d'accomplir ce devoir avec indépendance et modération, en me tenant toujours à égale distance d'une témérité blâmable et de lâches concessions.

DU CARACTÈRE RELIGIEUX

DE

LA PHILOSOPHIE,

ENSEIGNÉE DANS L'UNIVERSITÉ,

DISCOURS D'OUVERTURE PRONONCÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON EN 1843.

Messieurs,

La philosophie que nous enseignons est-elle ou n'est-elle pas religieuse? Cette question, vous le savez, s'agite au dehors avec aigreur et passion; il convient de la traiter ici avec calme et impartialité, et de dissiper les alarmes de tous les esprits sincèrement troublés. Il faut d'abord nous mettre en garde contre les équivoques, et rappeler en quel sens seulement une philosophie peut et doit être religieuse. Partir de la raison, s'appuyer sur la raison et rien que sur la raison, voilà le premier principe, voilà la condition essentielle de toute vraie philosophie, voilà l'unique point de vue sous lequel on peut légitimement rechercher si une philosophie est ou n'est pas religieuse. Placés à ce point de vue, vous

n'hésiterez pas sans doute à reconnaître, avec moi, un caractère religieux dans une philosophie qui pénètre les âmes de l'idée de Dieu, de son action sur l'homme et sur le monde, et de sa constante participation avec les créatures. Vous appellerez religieuse une philosophie qui ne se borne pas à établir, en passant, pour la mettre ensuite à l'écart, la vérité de l'existence de Dieu, mais qui la place au sommet de toutes les vérités et de toutes les idés, qui lui rapporte tout et lui ramène tout. Vous jugerez qu'une telle philosophie, loin de dessécher les sources du sentiment religieux, les ranime dans les âmes, et a droit à la reconnaissance profonde de tous les hommes qui ont à cœur le développement de l'idée religieuse et du sentiment religieux. Or, je crois que tel est le caractère de la philosophie éclectique, ou, pour préciser encore davantage la question, de la philosophie enseignée aujourd'hui dans l'université. Quelle place l'idée de Dieu doit-elle tenir dans tout système un peu profond de métaphysique? La place qu'elle tient dans la réalité, dans l'ordre moral et dans l'ordre social. Nulle idée ne doit passer avant elle, nulle ne doit attirer sur elle, à un plus haut degré, tout l'effort de la pensée philosophique. En effet, c'est à l'idée de Dieu que nécessairement nous reportent toutes les idées des choses qui passent,

qui ont des limites, qui ne contiennent pas en elles-mêmes la raison de leur existence. C'est à elle que nécessairement nous arrivons en remontant la série des causes, ou bien les anneaux de la chaîne des êtres. Inquiet et tourmenté, l'esprit continuellement s'agite au sein de toutes les autres idées ; dans l'idée seule de Dieu, il s'arrête et se repose.

Dans l'ordre de la vie humaine comme dans l'ordre de la spéculation, l'idée de Dieu domine. Toujours présente à la conscience, elle y est un principe permanent d'inspiration, d'espérance, d'amour, d'action. Identique au fond avec l'idée de bien, elle est le principe de toutes les luttes contre la passion et l'intérêt, de tous les sacrifices, de tous les dévouements ; elle est la règle suprême et absolue des actions. Quiconque fait le bien suit cette idée, se conforme à cette idée souveraine, car le bien absolu est l'ordre éternel des perfections de Dieu.

Si vous sortez de la conscience de l'individu pour considérer le rôle de cette même idée, dans la société, dans le mouvement général de l'espèce humaine, elle y est encore au premier rang, et elle tient la plus grande place dans les destinées des peuples. D'un bout du monde à l'autre, de-

puis le grossier fétiche du sauvage jusqu'aux chefs-d'œuvre les plus parfaits de l'art chrétien, la terre est couverte de monuments consacrés à l'idée de Dieu et inspirés par elle. L'histoire de l'influence de l'idée de Dieu sur les sociétés humaines, c'est l'histoire de l'influence de toutes les religions qui se sont succédé dans le monde. En effet, quel est le principe de toute religion, sinon une certaine idée de Dieu, de ses attributs et de ses rapports avec le monde?

Méconnaître cette prédominance de l'idée de Dieu, soit dans l'ordre métaphysique, soit dans l'ordre moral, est le signe infaillible d'une philosophie sans portée et sans profondeur. Telle n'a pas été la grande métaphysique du dix-septième siècle, dont notre philosophie se porte l'héritière directe. Montrons le lien intime qui les unit entre elles, montrons que l'une n'est pas moins religieuse que l'autre, en comparant le rôle et la place de Dieu dans la philosophie cartésienne avec le rôle et la place de cette même idée dans la philosophie éclectique.

Dieu est non-seulement le créateur, mais le principe permanent des êtres créés. Les êtres ne se soutiennent que par sa continuelle assistance, ne vivent qu'en lui et par lui; telle est, sous une forme ou sous une autre, la pensée qui

domine dans les grands systèmes de métaphysique du dix-septième siècle, et s'ils ont erré par quelque endroit, ils ont erré presque toujours par l'exagération de cette pensée. Ainsi, c'est sous la consécration d'un Dieu souverainement parfait, qui ne peut ni nous tromper ni se tromper, que Descartes place la légitimité du critérium de l'évidence; tous les êtres créés ne peuvent, selon lui, un seul instant continuer d'exister qu'autant qu'ils sont continuellement créés; Dieu ne les conserve qu'en répétant à chaque instant l'acte par lequel, une première fois, il les a fait sortir du néant, et l'âme et le corps et toutes les substances en général passives de leur nature n'agissent les unes sur les autres qu'à la condition d'une continuelle assistance et intervention de Dieu. Toute la métaphysique de Descartes est donc pénétrée de l'idée de Dieu et du sentiment de notre dépendance à son égard. Malebranche va plus loin encore que son maître Descartes. Il détermine en quoi consiste cette assistance divine dont les créatures ont besoin pour agir. Toutes les créatures étant dépourvues de toute causalité, soit propre, soit dérivée, elles ne sont jamais que la circonstance, l'occasion à propos de laquelle intervient la seule cause efficiente, la seule vraie cause, Dieu. C'est Dieu qui, selon Malebranche, est la cause directe et immédiate

qui met le corps en mouvement à l'occasion des désirs de l'âme et suscite dans l'âme des sensations et des idées à l'occasion des mouvements du corps; toutes nos idées viennent de Dieu, nous les voyons en Dieu; c'est en Dieu que nous sommes, que nous vivons, que nous agissons. Par où a péché Spinosa, sinon par l'exagération de cette grande et légitime tendance de la métaphysique cartésienne? Il l'a exagérée jusqu'au point d'absorber entièrement toutes choses en Dieu, de ne voir dans les créatures que des phénomènes de Dieu, jusqu'au point de ne voir partout que l'action directe et la substance propre de Dieu.

En dehors de la philosophie proprement dite, dans la littérature, dans les querelles théologiques du dix-septième siècle, j'aperçois encore cette même tendance à faire prédominer l'idée de Dieu sur l'idée de l'homme, je découvre toujours ce sentiment profond du lien qui nous unit avec Dieu. N'est-ce pas là un caractère commun à tous les grands écrivains du siècle, à Pascal, à Bossuet, à Fénelon? N'est-ce pas là le trait essentiel de Port-Royal et du jansénisme? En effet, quelle est la tendance fondamentale du jansénisme, qui tient une si grande place dans l'histoire littéraire et religieuse du dix-septième siècle? N'est-

elle pas d'anéantir l'action et la volonté humaine sous l'action et la volonté divine? L'homme ne peut rien par lui-même, il ne peut rien sans la grâce, pas même demander la grâce; le juste qui succombe, comme le dit Arnauld, est un juste auquel la grâce a manqué, ou, en d'autres termes, nous ne sommes rien, nous ne pouvons rien qu'en Dieu et par Dieu. Tel est le principe défendu avec tant d'obstination et de courage par Port-Royal, et vous voyez en quelle conformité il se trouve avec l'esprit de la métaphysique cartésienne.

Ainsi, chez les penseurs du dix-septième siècle, domine l'idée de Dieu, avec le sentiment profond de la dépendance de toutes les créatures en général et de l'homme en particulier. Il n'en est plus de même chez les penseurs du dix-septième siècle, ils écartent l'idée de Dieu, ils la mettent, pour ainsi dire, au second rang. Le dix-septième siècle s'était tellement préoccupé de l'idée de Dieu, de l'idée du fini, qu'il avait plus ou moins perdu de vue la réalité du fini, la réalité de la personnalité et de la liberté humaine; en outre, il avait, comme si souvent il arrive, compromis cette idée dans ses applications à l'ordre social et politique. En effet, la plupart des écrivains et des penseurs du siècle de Louis XIV avaient placé sous le patronage de l'idée de Dieu

la société du dix-septième siècle, la monarchie absolue, l'obéissance absolue, les inégalités des castes et toutes les institutions sociales contre lesquelles, au nom de la justice, l'esprit nouveau commençait à protester. C'est pourquoi il y eut, en quelque sorte, au dix-huitième siècle, une réaction contre l'idée de Dieu et contre la prédominance qu'à juste titre la philosophie du dix-septième siècle lui avait reconnue et accordée dans l'ordre des idées et des principes. Par opposition, le dix-huitième siècle laisse de côté Dieu et l'infini, pour s'occuper avant tout du monde, de l'homme, du fini. Sans doute, la plupart des philosophes du dix-huitième siècle ne nient pas précisément Dieu; mais s'ils ne le nient pas, ils s'efforcent de lui faire la moindre part possible, ils n'en font mention que pour mémoire et sous forme d'appendice ; à peine, suivant une expression énergique de Pascal, lui demandent-ils une première chiquenaude pour mettre le monde en mouvement. Quelle est la nature de Dieu, quels sont ses attributs, quels sont les rapports de Dieu avec l'homme et avec le monde? Toutes ces grandes questions si profondément traitées par le cartésianisme, non-seulement la philosophie du dix-huitième siècle les laisse de côté, mais encore elle affecte de les dédaigner. Que de plaisanteries, que de sarcasmes Voltaire et Condillac

lui-même n'ont-ils pas accumulés contre la prétendue inutilité de ces questions, contre leur profonde et impénétrable obscurité! Avec quel dédain superbe n'ont-ils pas classé parmi les rêveurs et les fous tous les grands génies qui les avaient agitées!

Ce qui se passe en métaphysique, relativement à l'idée de Dieu, se passe également à la même époque dans toutes les sciences morales et politiques. Considérez à l'œuvre les grands réformateurs de ce siècle; à l'exception peut-être d'un seul, de Jean-Jacques Rousseau, presque jamais ils n'ont à la bouche le nom de Dieu dans leurs vives et éloquentes protestations contre les abus et les iniquités du vieil ordre social et dans leurs utopies inspirées par l'amour de l'humanité et de la justice. Ils invoquent l'éternelle justice, le droit, le devoir, et, dans leur superficielle métaphysique, ils n'aperçoivent pas que Dieu est le principe, la substance même de cette éternelle justice, au nom de laquelle ils travaillent à fonder une société nouvelle. Ils ne savent pas distinguer l'idée religieuse elle-même et ce qu'elle a d'essentiel des formes variées et des superstitions qui peuvent plus ou moins la fausser et la dénaturer, et ils l'enveloppent aveuglément dans la même proscription. Ils accomplissaient sans nul doute

l'œuvre de Dieu, ils en étaient les prophètes et les ardents ouvriers, car quel homme encore aujourd'hui assez aveugle pour ne pas voir que prêcher la tolérance, la liberté, l'égalité des charges et des droits, la fraternité des hommes, c'était travailler à l'œuvre de Dieu? Mais tout en accomplissant cette œuvre de Dieu, ils l'ignorent, et, par une contradiction vraiment singulière, ils s'imaginent mettre Dieu de côté, alors précisément qu'ils travaillent avec le plus d'ardeur à établir son règne en ce monde.

Tel est le caractère général que présente la philosophie du dix-huitième siècle en opposition avec la philosophie du dix-septième. Elle est donc tombée, au sujet de l'idée de Dieu et des rapports de l'homme avec Dieu, dans la plus profonde et la plus dangereuse des erreurs, et elle a dû être repoussée et par tous les vrais métaphysiciens qui comprennent clairement que ce qui est fini, limité, passager, ne peut se suffire à lui-même, ne peut s'expliquer par lui-même, et aussi par toutes les âmes qui éprouvent le besoin de l'idée et du sentiment religieux.

Quelle est sur ce point fondamental la doctrine professée par la philosophie qui domine dans l'université? S'est-elle portée l'héritière de la

philosophie du dix-septième siècle ou de la philosophie du dix-huitième? A-t-elle nié, ou du moins mis de côté l'idée de Dieu et de la participation de l'homme avec Dieu? A-t-elle méconnu la place et l'importance de cette idée? En un mot, est-elle religieuse comme le cartésianisme ou irréligieuse comme la philosophie du dix-huitième siècle? A cette question, je réponds sans hésiter et sans aucune crainte d'être démenti par tous ceux qui ont l'intelligence et non la haine de la métaphysique : Elle est religieuse comme la philosophie du dix-septième siècle.

Elle a en quelque sorte renoué le lien que la métaphysique superficielle du dix-huitième siècle avait rompu entre Dieu et l'homme, entre Dieu et le monde. Comme Descartes et comme Malebranche, en rentrant dans la conscience, elle y trouve tout d'abord, à côté de l'idée du fini et de l'imparfait, l'idée de l'infini et du souverainement parfait. Elle s'interroge sur la valeur de cette idée; elle remarque qu'elle ne peut avoir ni son exemplaire, ni sa cause en notre nature imparfaite et bornée, mais seulement en ce qui est infini, souverainement parfait, en Dieu lui-même. Elle reconnaît ainsi, dès le principe, dans la conscience un idée qui est une aperception immédiate de Dieu lui-même. Non-seulement, dans cette idée, elle

découvre la preuve immédiate de l'existence de Dieu, mais elle établit que cette idée étant permanente au fond de notre intelligence, nous sommes par elle en un rapport continuel avec Dieu. En effet, il nous est impossible de penser ce qui est fini et imparfait sans penser en même temps ce qui est infini et souverainement parfait. La première pensée appelle nécessairement l'autre à sa suite dans notre intelligence, de même, comme l'a dit Fénelon, que l'idée de la vallée réveille nécessairement l'idée de la montagne, l'idée de la faiblesse celle de la force, l'idée de la maladie celle de la santé, l'idée des ténèbres celle de la lumière. Donc l'idée de Dieu n'est pas, selon nous, une idée qui de temps en temps, de loin en loin, fasse de solennelles et rares apparitions dans notre intelligence, mais constamment elle y demeure, constamment elle nous éclaire. Elle est le fond immobile sur lequel passent et repassent toutes nos autres idées, sur lequel se dessinent toutes les scènes mobiles et variables du monde, du fini et du contingent. Ainsi, chacune de nos pensées, chacune de nos paroles est un acte de foi, un hymne, comme l'a dit le chef de cette école qu'on accuse aujourd'hui de prêcher l'immoralité et l'impiété.

Dans la question de Dieu et des rapports de

Dieu avec le monde, la philosophie éclectique va encore plus loin, elle se demande quelle est la nature de cette faculté merveilleuse par laquelle, êtres finis et contingents, nous connaissons l'absolu et l'infini, quelle est la nature de la raison impersonnelle? J'ai déterminé sa vraie nature dans le cours de l'année dernière en développant les principes posés par le cartésianisme et par nos maîtres. Cette raison impersonnelle, par laquelle tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux comtemplent l'infini et l'absolu, une même vérité et une même justice, n'a point en nous son principe et sa source, elle n'est pas un organe de notre intelligence finie, elle est Dieu lui-même, Dieu présent en nous en vertu de son infinité. Ainsi nous professons que, par la raison impersonnelle, nous sommes en une communion, en une participation continuelle avec Dieu ; que nous n'existons, ne vivons et ne pensons qu'en vertu de cette participation permanente; que, cette participation étant un seul instant suspendue, nous et tous les êtres finis nous serions anéantis, tout comme la pierre tombe lorsque la main qui la soutenait se retire, tout comme le ruisseau tarit lorsque la source tarit.

L'idée de Dieu joue donc le même rôle et tient la même place dans notre philosophie que dans

la philosophie du dix-septième siècle. Elle y domine de la même manière; elle en pénètre également toutes les parties. Cependant, Messieurs, nous ne suivons pas en aveugles les traces du cartésianisme, et nous sommes continuellement attentifs à ne pas nous heurter contre les mêmes écueils. Ainsi, malgré la distinction sévère tracée par Descartes entre la théologie et la philosophie, la philosophie du dix-septième siècle, plus d'une fois, a eu le tort en traitant de la nature de Dieu, de ses attributs, de ses rapports avec l'homme, de ne pas s'appuyer uniquement sur l'autorité de la raison, de faire intervenir les textes sacrés et les dogmes que la raison ne donne pas. Malebranche surtout offre, sous ce point de vue, dans toute sa philosophie, une singulière et fâcheuse confusion. Nous ne sommes pas tombés dans cette confusion, nous nous appuyons constamment sur la seule raison, en laissant sévèrement de côté tout ce qui ne nous est pas donné par elle.

Un autre écueil que n'a pas toujours évité le cartésianisme, c'est la tendance à absorber notre individualité et notre personnalité au sein de l'être infini, c'est la tendance qui aboutit à Spinosa. Pour nous, nous prenons garde à mieux concilier que ne l'a fait le cartésianisme l'infinité de Dieu

avec l'activité essentielle, l'individualité et la personnalité des créatures. Instruits par l'histoire des excès contraires et également dangereux dans lesquels est tombée, au sujet de Dieu, la pensée philosophique, nous nous appliquons constamment à éviter les uns et les autres, à ne pas, par exemple, donner dans l'excès d'un Dieu confondu, identifié avec le monde, ni dans l'autre excès d'un Dieu séparé du monde, ou bien encore, par crainte de l'absolu et de l'infini, nous prenons garde de ne pas aller à l'anthropomorphisme, ni par crainte de l'anthropomorphisme, de nous précipiter dans le néant d'un absolu indéterminé, dans le vide d'un être sans attributs, sans qualités, identique au non-être. Voilà par où nous nous rattachons fortement à la philosophie du dix-septième siècle, et voilà par où nous nous efforçons de ne pas lui ressembler. J'en appelle de la vérité de ces assertions à tous ceux qui sont instruits dans l'histoire de la philosophie de notre temps, à tous ceux qui ne se laissent pas emporter dans leurs jugements par l'esprit de parti, à tous ceux qui ont étudié sérieusement, sans prévention, les livres et l'enseignement de notre école.

Plus j'y songe, Messieurs, et plus je m'étonne. Comment se peut-il que cette même philosophie qui édifiait les âmes les plus pieuses du dix-sep-

tième siècle soit devenue aujourd'hui un sujet de scandale, une perturbatrice de la foi religieuse et des mœurs ? Par quelle métamorphose étrange ces mêmes principes qui constituaient la foi philosophique des Arnauld, des Bossuet, des Fénelon, seraient-ils changés en des principes destructeurs de toute religion et de toute morale ? En proclamant la divinité de la raison, Malebranche n'était pas apparemment un impie, et, lorsque nous la proclamons après lui, on nous accuse de faire l'apothéose de l'intelligence humaine et de relever les autels impies de l'exécrable déesse Raison. La foi serait-elle donc aujourd'hui plus sévère et plus pure, ou bien, doués de plus de perspicacité et de profondeur, les théologiens du jour auraient-ils découvert dans ces doctrines un poison que n'avaient pas aperçu les grands théologiens du dix-septième siècle ?

Loin d'accuser ainsi la philosophie que nous enseignons, il serait plus juste et plus sage de reconnaître qu'elle a exercé sur les âmes une influence morale et religieuse salutaire. Elle a efficacement contribué à les pénétrer davantage de l'idée de la divinité et du sentiment de notre participation avec elle ; et si l'idée religieuse, j'entends l'idée religieuse dans sa plus haute acception, abstraction faite de toutes les formes qu'elle

peut revêtir, est incontestablement plus forte aujourd'hui qu'au dix-huitième siècle, si personne n'est plus tenté de la tourner en ridicule, si chacun la prend au sérieux, à qui principalement attribuer ce changement fécond et salutaire, sinon à cette philosophie nouvelle, qui a si vivement et si puissamment remis en lumière ce qu'il y a d'infini et de divin dans la conscience de l'homme, sinon à cette philosophie qui a enseigné de nouveau l'union intime et permanente du créateur avec la créature ?

Peut-être serait-il plus avantageux à la cause des irréconciliables ennemis de la philosophie d'avoir à combattre une philosophie qui niât Dieu ou les rapports de Dieu avec le monde, ou du moins qui ne sût que dire de la nature de Dieu et de ses attributs. Dans des querelles récentes, ne leur est-il pas plus d'une fois arrivé d'avouer naïvement qu'à tout prendre, ils aimeraient encore mieux la philosophie de Condillac que la nôtre? Nous concevons cette préférence ; il leur serait en effet plus facile de traduire une pareille philosophie à la barre du sens commun et des croyances éternelles du genre humain, il leur serait plus facile de soulever contre elle tous ceux qui tiennent aux principes sans lesquels il ne peut y avoir ni religion ni morale. Mais nous

n'avons pas donné encore, nous ne donnerons jamais un tel sujet de triomphe aux ennemis de la philosophie, et quelque pénible que cela leur puisse être, quelque fâcheux pour leur système d'attaque, il faut qu'ils se résignent à nous entendre solidement établir toutes ces grandes vérités au nom desquelles ils nous déclarent la guerre. Profondément persuadés que nous pouvons atteindre Dieu par un procédé légitime de la raison, Dieu avec sa nature essentielle et les attributs par lesquels il entre en relation avec l'humanité, nous enseignons ce Dieu, tel que la raison nous le révèle, nous ne l'identifions point avec le monde, comme on se plaît à le répéter, mais nous ne le séparons pas du monde, nous le découvrons dans l'homme et dans la nature, nous l'apercevons comme le principe suprême de toute substantialité, de toute causalité, de la vérité absolue du bien et du beau. Voilà ce que déjà j'ai longuement enseigné l'année dernière. Voilà ce que je me propose encore d'enseigner cette année sous un autre point de vue et avec d'autres développements. De plus en plus, je l'espère, vous serez frappés du caractère moral et religieux de notre philosophie et de son respect profond pour toutes les croyances du sens commun, et de plus en plus vous admirerez la violence et la fausseté des accusations dont elle est l'objet.

J'imagine qu'au lieu de cette philosophie qui établit l'existence de Dieu et ses attributs, la participation de l'homme avec Dieu, la liberté, le devoir, la simplicité et l'immortalité de l'âme humaine, nous enseignions une autre philosophie qui niât l'existence d'un Dieu providentiel, de l'âme simple et immortelle, de la liberté, du devoir, de la fraternité entre les hommes, une philosophie qui proclamât l'intérêt et le plaisir la règle suprême des actions des hommes, que dirait-on de nous et de nos doctrines, je le demande, que déjà l'on n'en dise, et quels anathèmes particuliers, quelles injures plus véhémentes a-t-on eu la précaution de tenir en réserve pour le cas où une pareille philosophie viendrait à se produire? Que, par cette supposition, chacun juge de l'iniquité vraiment ridicule des attaques dont nous sommes l'objet, soit de la part de ceux qui nous considèrent comme de dangereux idéologues, soit de la part de ceux qui nous considèrent comme des destructeurs systématiques de l'idée religieuse. Établir par la raison et sur la seule raison les vérités qui sont le fondement de toute morale et de toute religion, les vérités qui intéressent le bonheur et la dignité de l'espèce humaine, voilà notre tâche, voilà le but unique de tous nos efforts. Or, qui donc, soit au point de vue social, soit au point de vue reli-

gieux, peut légitimement s'alarmer d'une pareille entreprise? Quel homme éclairé et honnête ne doit, au contraire, y applaudir de toutes ses forces et en espérer quelque bien pour l'individu et pour la société tout entière?

Si donc, Messieurs, une telle philosophie ne peut aujourd'hui trouver grâce, n'en conclurez-vous pas avec moi qu'il ne s'agit pas ici d'une guerre contre tel ou tel système de philosophie, mais contre la philosophie elle-même, contre le principe de toute philosophie, c'est-à-dire la libre recherche par la raison des vérités relatives à Dieu, à l'homme et aux rapports de Dieu avec l'homme. On ne peut pas s'y tromper, c'est le principe de l'indépendance de la philosophie qui est en cause dans ce débat, et si l'on consent à le sacrifier, je ne doute pas qu'il ne soit fait bon marché de tout le reste. Mais, grâce à Dieu, si ce principe est attaqué, il est assez fort pour se défendre. Depuis longtemps il est victorieux, il a conquis son droit de cité non-seulement dans la science, mais dans l'état, il repose sous la protection des forces invincibles de l'esprit nouveau. Il n'y a pas aujourd'hui de puissance au monde qui puisse nous ramener à un passé déjà bien loin de nous, à un passé dont nous sommes séparés non-seulement par le dix-huitième siècle,

mais par le dix-septième siècle tout entier; il n'y a pas de puissance au monde qui puisse remettre la pensée philosophique dans les chaînes de la théologie. La guerre qu'on nous a si imprudemment déclarée est donc malheureuse pour nos adversaires et heureuse pour nous. Elle est malheureuse pour nos adversaires, en qui elle a montré un opiniâtre et incorrigible attachement à des principes, à des prétentions que l'esprit du temps présent réprouve; elle est heureuse pour nous, car elle a démontré l'identité de notre cause avec tous les grands principes de la civilisation moderne, car elle a réveillé une foule immense, qui déjà s'endormait sur des conquêtes qu'elle croyait n'avoir plus besoin de défendre.

Rassurons donc à la fois et les amis de la philosophie et ceux qui, troublés par toutes les déclamations dont nous sommes l'objet, avaient commencé peut-être à prendre nos doctrines en défiance. La libre recherche par la raison de toutes les vérités relatives à Dieu et à l'homme est le résultat le plus expressif de tout ce qui s'est passé depuis trois cents ans dans le monde; elle ne peut pas périr, même dans l'enseignement public. La philosophie que nous enseignons n'est point une philosophie irréligieuse et impie, les

doctrines que nous professons ne peuvent qu'élever les âmes vers Dieu et les rendre meilleures, loin de les abaisser et de les corrompre. Donc, sans prêter plus d'attention aux clameurs du dehors et surtout sans leur faire aucune concession, continuons à interroger ensemble cette raison divine, de laquelle, selon Malebranche, on ne peut dire sans impiété qu'elle nous trompe sur ce qui est bien et sur ce qui est vrai.

FIN.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE.

Paris. — Imprimerie de Mme Ve Dondey-Dupré, rue Saint-Louis, 46, au Marais.